8474

DE DEO UNO

SECUNDUM NATURAM

PRÆLECTIONES

SCHOLASTICO-DOGMATICAE

QUAS

IN COLLEGIO SS. CORDIS AD WOODSTOCK

MAXIMA SOC. JESU STUDIORUM DOMO IN FŒD. AMERICÆ SEPT. STATIBUS

HABEBAT

ÆMILIUS M. DE AUGUSTINIS, S. J.

IN EODEM COLLEGIO THEOL. DOGMATICÆ PROFESSOR

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma California 231.102 Au45

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma California

EX OFFICINA

COLLEGII WOODSTOCKIANI IN MARYLANDIA

NEO-EBORACI, CINCINNATI, S. LUDOVICI: APUD BENZIGER FRATRES.

78

1884.

42098

ALMA COLLEGE

Library University of Santa Clara

Entered according to the act of Congress, in the year 1884, by

THE PRESIDENT OF WOODSTOCK COLLEGE

In the Office of the Librarian of Congress, at Washington.

MARIÆ

VIRGINI · IMMACVLATÆ · DEIPARÆ

REGINÆ · CŒLI · ET · TERRÆ

HOMINVMQVE · PIISSIMÆ · MATRI

AVXILIATRICI

HAS · DE · DEO PRÆLECTIONES

VT · GRATISSIMI · ANIMI · TESTIMONIVM

ET · PERENNIS · DEVOTIONIS · PIGNVS

AVCTOR

D · D · D

ALMA COLLEGE 34789 LIBRARY
Library University of Santa Clara

ROBERTUS FULTON

PRÆPOSITUS PROVINCIÆ MARYLANDIÆ NEO-EBORACENSIS SOC. JESU.

Cum librum, cui titulus DE DEO UNO SECUNDUM NATURAM, PRÆLECTIONES etc., a P. ÆMILIO DE AUGUSTINIS nostræ Societatis Sacerdote conscriptum recognoverint et in lucem edi posse probaverint quatuor ejusdem Societatis theologi, quibus id commisimus; potestate ab A. R. P. N. PETRO BECKX Præposito Generali nobis facta, concedimus facultatem ut idem liber typis mandetur, si illis ad quos pertinet ita videbitur.

In cujus rei fidem has litteras manu nostra subscriptas, et sigillo officii munitas dedimus.

L. S. ROBERTUS FULTON, S. J.

PRÆPOSITUS PROV. MARYLANDIÆ NEO-EBORACENSIS.

Neo-Eboraci die 1 *Maii* 1884.

Imprimatur

✠ JACOBUS, *Archiep. Baltimorensis*

Baltimoræ die 20 Maii 1884.

DE DEO UNO

SECUNDUM NATURAM

NOTIONES PRÆVIÆ.

Theologiæ nomine, non solum juxta etymologiam, sed etiam juxta communem usum hujus vocis, doctrina de Deo significatur, quia licet præter Deum alia spectet, ea tamen omnia, ut S. Thomas animadvertit (*Sum. theol.* 1. q. 1. a. 7.), nonnisi "sub ratione Dei" pertractat; nimirum prout ab eo per creationem producuntur, vel ab eo gubernantur, vel ad eum tamquam ad ultimum finem ordinantur, et per accomodata media reducuntur. Deus igitur est totius theologicæ disciplinæ subjectum et objectum, non unicum sane et adæquatum, sed princeps, de quo præcipue quærit, et cui cætera quæ tractatione sua completitur referre debet.

Equidem circa Deum philosophia etiam versatur; verum aliter prorsus ac theologia: illa de Deo disserit prout ab intellectu humano naturali rationis lumine cognosci potest; hæc ad Deum se attollit, eumque contemplatur ut per fidem, qua revelationi ab eo nobis factæ credimus, innotescit. Ad rem S. Thomas (1. q. 1. a. 1. ad 2.): "Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus, et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelatio-

nis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt, secundum genus, ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur."

Hinc tractatio quævis, si divina revelatione fideique principiis non innitatur, etsi tota de Deo ac de divinis rebus sit, philosophica profecto erit, at non theologica. Dicimus autem, si divina revelatione non innitatur; quia theologia assumit utique *tamquam principia* ea quæ per revelationem cognoscuntur, sed non in sola enuntiatione veritatum revelatarum tota consistit; quocirca a fide divina maxime differt. Fides enim, *sensu objectivo* accepta, veritates revelatas a Deo exhibet credendas; et *subjectivo sensu*, seu prout significat actum fidei, est assensus intellectus iis quæ revelata sunt a Deo, præstitus propter ipsius revelantis auctoritatem :—theologia vero has veritates et revelatas esse ostendit, et adversus impugnatores tuetur; insuper quo nexu inter se colligatæ sint investigat, et quo pacto cum aliis veritatibus non revelatis cohæreant demonstrat, et ex iisdem revelatis alias atque alias veritates, ratiocinationis ope, deducit.

Id Angelicus docuit cum theologiam dixit esse *argumentativam*. "Sicut aliæ scientiæ," inquit (1. q. 1. a. 8.), "non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus (I. ad Cor. xv.), ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides in-

fallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta."

Verumtamen ex dictis non sequitur, ut nonnulli putaverunt, theologiam non esse veri nominis scientiam. Nam "sciendum est," ait S. Thomas (1. q. 1. a. 2.), "quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi; quædam vero sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo."

Theologia igitur tamquam vera et proprie dicta scientia agnosci debet, utpote cognitio certa per ratiocinationem comparata ex principiis certis, licet hæc principia non sint evidenter nota naturali lumine intellectus nostri, sed fide teneantur.

Quod si in disciplinis mere humanis, ea quæ ab alia dependet, et principia sua a superiori scientia mutuatur, vere et proprie vocatur scientia; jure merito hoc nomine theologicæ disquisitiones appellantur, quæ principia sua infallibilia accipiunt a scientia Dei.

Neque obstat scientiam naturalem *subalternatam* posse principia, quæ a superiori scientia accipit, resolvere in alia principia evidenter per se nota; principia vero quibus theologia innititur esse *credita*, utpote fidei, et ideo esse obscura prout sunt credita. Nam scientia subalternata licet cum superiori scientia aliquatenus conjungatur, ratione principiorum quæ ab illa assumit; recte tamen vocatur et est scientia *in se inspecta*, seu quatenus certam cognitionem exhibet per deductiones rectas ex illis veris *aliunde* acceptis, non quatenus eas deducit ex *immediate* notis.— Quod etiam in theologicis disciplinis locum habet. Quamobrem S. Thomas (*de Verit.* q. 14. art. 9. ad 3.) dixit: "ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem: nihilominus tamen inferior sciens non

dicitur de his, quæ supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quæ ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei."

Cæterum et sapientia appellari debet tractatio nostra, ut egregie demonstrat Angelicus (1. q. 1. a. 6.) inquiens: "Respondeo dicendum quod hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare, et judicare; judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens; et architectus, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides; unde dicitur (I. Cor. iii. 10.): *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem; unde dicitur (Proverb. x. 23.): *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, *de Trinit.* (lib. 12. cap. 14. parum a princ.). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur (Rom. i. 19.): *Quod notum est Dei, manifestum est illis;* sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia."

At de notionibus præviis satis superque. Tractationem itaque de Deo uno secundum naturam aggredimur, et de ejus existentia, essentia, attributis, scientia ac voluntate loquemur, mente insculptum egregium hoc S. Hilarii monitum retinentes (lib. 10. *de Trinit.* n. 53.): "Quod si contuentibus solis claritatem virtus intenti luminis obstupescit, ut, si quando causam radiantis lucis solertius acies curiosæ contemplationis inquirat, usque ad emortuum videndi sensum oculorum natura revocetur, accidatque nitendo magis videre ne videas; quid nobis in Dei rebus et in sole justitiæ exspectandum est? Nonne incumbet volentibus supersapere stultitia? Nonne ipsum illud acre intelligentiæ lumen stupor hebetis desipientiæ occupabit? Non enim natura inferior cau-

sam naturæ potioris intelliget, nec subjacet humanæ conceptioni ratio cœlestis. . . . Ut igitur sol ita videndus est, ut possit videri, tantusque excipiendus lumine est, quantus admittitur; ne si plus velimus exspectare, minus quoque quam possumus consequamur; ita et ratio cœlestis in tantum intelligenda est, in quantum se permittit intelligi; in tantum exspectanda est, in quantum apprehendendam se dedit; ne si contenti indulgentiæ moderatione non simus, amittamus indulta. Est ergo in Deo quod percipi potest: est plane, si modo quod potest velis. Sicut enim est in sole quod videas, si hoc velis videre quod possis; amittes autem quod potes videre, dum quod non potes niteris: ita et in rebus Dei, habes quod intelligas, si intelligere quod potes velis. Cæterum si ultra quam potes speres; id quoque, quod potuisti, posse non poteris."

PARS PRIMA

DE EXISTENTIA DEI

ARTICULUS PRIMUS

An sit per se notum nobis esse Deum.

Id quod juxta fidem catholicam de Deo uno credimus, S. Joannes Damascenus his verbis luculenter expressit (*De fide orthod.* l. 1. c. 8.): "Credimus igitur in unum Deum, principium unum, principio carentem, increatum, ingenitum, interitus ac mortis nescium, æternum, immensum, incircumscriptum, nullis terminis definitum, infinitæ potentiæ, simplex, incompositum, incorporeum, a fluxu, passione, omnique mutatione et alteratione liberum, invisibilem, omnis bonitatis ac justitiæ fontem, lucem intellectualem et inaccessam, potentiam nulla mensura comprehensam, quamque sola voluntas sua metiatur (potest enim quidquid vult), rerum omnium conditricem, tam visibilium quam invisibilium effectricem; omnium conservatricem, omnibus providentem, omnia continentem ac regentem, perpetuumque ac immortale regnum in omnia obtinentem; nihil contrarium habentem, omnia implentem, a nulla re comprehensam, imo vero ipsam universa complectentem et continentem ac præhabentem; substantias omnes sine pollutione penetrantem, ultra res omnes et essentias longe provectiorem, ut quæ supersubstantialis est omnibusque entibus sublimior; divinitate, bonitate, plenitudine superiorem; principatus omnes atque ordines statuentem, super omnem principatum atque ordinem positum; essentia, vita, sermone, et cogitatu altiorem; quæ lux ipsa est, bonitas ipsa, ipsamet vita, ipsamet essentia; utpote quæ nec esse suum, nec quidquam eorum quæ est, ab alio habeat; verum ipsa iis quæ sunt, essentiæ; illis quæ vivunt, vitæ; et illis quæ ratione utuntur, rationis fons exsistat: bonorum omnium cunctis parentem, intuentem omnia priusquam fiant; unam substantiam, unam divinitatem, unam virtutem, unam voluntatem, unam operationem, unum principatum, unam potestatem, unam dominationem, unum regnum."

De his omnibus in decursu tractationis nostræ agemus; at primo ejusdem tractationis quasi in limine, innixi iis quæ revelatione et magisterio Ecclesiæ ac doctrina Patrum nobis tradita sunt, quærimus an et quomodo ab homine, naturali rationis lumine, Deum esse cognoscatur. Quoniam ergo quævis res vel per se ipsam vel per aliam cognoscitur, et ideo cujuscumque rei cognitio nostra vel immediata est vel mediata; ante omnia quæritur, an Dei existentia, seu hæc veritas 'Deus est,' immediate nobis sit ac per se nota, necne.

Sane hæc propositio, 'Deus est,' nota est per se, *si secundum se* consideretur, nam Deo natura est esse, cum ipse sit *Qui est*, ut inferius ostendemus; sed quæritur an etiam immediate nobis et absque ulla demonstratione perspecta sit, vel non.

Affirmantem hac de re sententiam, ab ultimis præsertim duobus sæculis, multi diverse propugnaverunt. Non pauci, juxta Cartesianæ philosophiæ placita, ideam Dei nobis innatam esse dixerunt, ita ut absque ullo discursu, et ex sola terminorum apprehensione, veritas hujus propositionis, 'Deus est,' a nobis intelligatur. Alii, scilicet Ontologi, menti nostræ perpetuo Deum obversari asseruerunt, nosque illum ut ens supremum immediate cognoscere seu intueri, et nonnisi in ipso ac per ipsum cognoscere cætera omnia. Hunc intuitum vocaverunt *directam* notionem, qua Deus confusa quodammodo cognitione tamquam *ens, verum, bonum* apprehenditur; per considerationem vero rerum creatarum, dixerunt, nos intelligere illum non posse non existere, quem directa notione jam apprehendimus.

Sanctæ et universalis Inquisitionis Congregatio, die 18 Septemb., 1861, sequentes, inter alias Ontologorum propositiones, tuto tradi non posse declaravit:

1. "Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.

2. "Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum."

4. "Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus."

5. "Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur."

Demum nonnulli asseruerunt nos absque ulla ratiocinatione, quodam animi spontaneo motu, ac veluti instinctu, Deum percipere. At in eorum sententia motus ille animi, quo existentia Dei intelligitur, cum cognitione Dei immediata conjunctus asseri debuit; ideoque eorum doctrina, quatenus statuit nobis Deum esse per se notum, vel ad unam vel ad aliam ex duabus jam prænotatis sententiis reducitur.

Eas vero, quocumque modo proponantur ac defendantur, longe a veritate abesse sequenti thesi demonstrabimus.

THESIS I.

Juxta Sacrarum Scripturarum et SS. Patrum doctrinam, homo naturaliter, per se, et immediate, non cognoscit esse Deum; sed in hanc cognitionem, naturali rationis lumine ratiocinando, ex creatis rebus devenit.

I. Prob. thesis *ex Scripturis;* nam

a) Sacræ Litteræ dicunt idololatras esse inexcusabiles eo quod Deum verum ignorant; et declarant eos ad cognoscendam veri Dei existentiam pervenire potuisse consideratione aspectabilis hujus mundi, qua, per discursum, ex creatis rebus Creator earum intelligitur.—Ergo Sacræ Litteræ docent homines, in hac vita, non *immediate* existentiam Dei cognoscere; sed *mediate* hanc cognitionem acquirere per discursum ex consideratione rerum creatarum.

Antecedens constat ex libro Sapientiæ; ibi enim (Sap. xiii. 1–9.) legitur: "Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex: sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator hæc omnia constituit. Aut, si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui hæc fecit, fortior est illis: a magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri: sed tamen adhuc in his minor est querela. Et hi enim fortasse errant, Deum quærentes,

et volentes invenire. Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt, et persuasum habent, quoniam bona sunt, quæ videntur. Iterum autem nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent æstimare sæculum : quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt ?"

Conseq. patet. Etenim si per se, *immediate*, et non *mediate*, per ratiocinationem ex creatis rebus, homines in hac vita naturaliter cognoscerent esse Deum ; profecto hanc immediatam Dei cognitionem, omnibus hominibus concessam, Sacræ Litteræ loco citato commemorassent ; et eos qui Deum verum ignorant non *ideo* tantum dixissent esse inexcusabiles, *quia* cognitionem ejus ex creaturis per discursum sibi, ut poterant et debebant, non acquisiverant.

b) Clarius adhuc id quod defendimus constat ex verbis Pauli (Rom. i. 18.–20.) : "Revelatur enim ira Dei de cœlo super omnem impietatem, et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles."

Etenim his verbis Apostolus, loquens de iis qui verum Deum ignoraverunt, eorumque impietatem exprobrans, docet hominem posse in hac vita *ex iis quæ facta sunt* cognoscere, naturali rationis lumine, id quod *notum* est Dei, seu quod *cognoscibile* est [græce, τὸ γνωστὸν] ;—et opponit hunc modum cognoscendi Deum ex effectibus mediate, modo cognoscendi Eum per se *immediate ;* secundum quem modum ait Deum esse invisibilem. "*Invisibilia ipsius, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*"

c) Præterea ad eamdem doctrinam confirmandam, S. Thomas (1. q. 2. a. 1.) ita ex Ps. lii. v. 1. ratiocinatur :—

"Nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum (in 4. *Metaph.* text. 9.) circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud (Ps. lii. 1.), '*Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.*' Ergo Deum esse non est per se notum."

II. Probatur thesis *ex doctrina Patrum*, qui communiter negant

Deum esse nobis per se notum, et statuunt nos per demonstrationem ex creatis rebus ad cognitionem ejus pervenire. Quoniam vero adversarii nostri patrocinio S. Augustini maxime fidunt ex eo specialiter et primo loco testimonia dabimus, pro nobis minime dubia. Tria tantum brevitatis gratia commemorabimus.

In serm. 141. n. 1. loquens de idololatris verum Deum culpabiliter ignorantibus, ait: "Quia viderunt etiam ipsi, (quantum videri ab homine potest) Creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est, cui utique debent credere christiani. Ait enim, cum de talibus loqueretur.... '*Revelatur ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum qui veritatem in iniquitate detinent*' (ad Rom. i. 18.). Numquid dixit eos non detinere veritatem? Sed '*veritatem in iniquitate detinent.*'... Occurrebat autem ut diceretur ei: Unde illi impii veritatem detinent? Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est? Numquid legem acceperunt, sicut Israelitarum populus per Moysen? Unde ergo detinent veritatem, vel in ipsa iniquitate? Audite quod sequitur, et ostendit. '*Quia quod notum est Dei,*' inquit, '*manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit.*' Manifestavit illis quibus legem non dedit? Audi quomodo manifestavit: '*Invisibilia enim ejus, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*' Interroga mundum, ornatum cœli, fulgorem, dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium; interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus exornatam; interroga mare, quantis et qualibus natatilibus plenum; interroga aera, quantis volatilibus viget; interroga omnia et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent, Deus nos fecit. Hæc et philosophi nobiles quæsierunt, et ex arte artificem cognoverunt.... Ostende Apostole, et sicut ostendisti nobis unde potuerunt pervenire ad cognitionem Dei, quoniam '*invisibilia ejus, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur;*' ita nunc ostende quomodo '*dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.*'... Invenisti Deum et colis idolum. Invenisti veritatem, et ipsam veritatem in injustitia detines. Et quod per Dei opera cognovisti, per opera hominis perdis."

In Enarratione in Ps. lxxiii. n. 25., idem S. Augustinus ita refutat nolentem credere Dei existentiam: "Non video, inquit, quid crediturus sum? Anima enim tua videtur, ut opinor! Stulte! corpus tuum vi-

detur, animam tuam quis videt? Cum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? Miratur quia dixi, si corpus tantum videtur, quare non sepeliris? Et respondet (sapit enim ad hoc): Quia vivo. Unde scio quia vivis, cujus animam non video? unde scio? Respondebis: quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturæ non potes agnoscere Creatorem!"

Demum ex enarratione in Ps. xli. n. 7. 8. tertium S. Augustini pro re nostra sit testimonium. Sic enim loquitur: "Audiendo quotidie, '*Ubi est Deus tuus?*' et in lacrymis meis quotidianis pastus, die ac nocte meditatus sum quod audivi, *Ubi est Deus tuus?* quæsivi etiam ego Deum meum, ut si possem non tantum crederem, sed aliquid et viderem. Video enim quæ fecerit Deus meus, non autem video ipsum Deum meum qui fecit hæc. Sed quoniam sicut cervus desidero ad fontes aquarum, et est apud eum fons vitæ, et in intellectum scriptus est Psalmus filiis Core, et *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur;* quid agam, ut inveniam Deum meum? Considerabo terram; facta est terra. Est magna pulchritudo terrarum; sed habet artificem. Magna miracula sunt seminum atque gignentium; sed habent ista omnia Creatorem. Ostendo magnitudinem circumfusi maris, stupeo, miror; artificem quæro.... Quæro ego Deum meum in omni corpore, sive terrestri, sive cœlesti, et non invenio; quæro substantiam ejus in anima mea, et non invenio; meditatus sum tamen inquisitionem Dei mei, et *per ea quæ facta sunt*, invisibilia Dei mei cupiens intellecta conspicere (ad Rom. i. 20.), 'effudi super me animam meam' (Ps. xli. v. 9.), et non jam restat quem tangam nisi Deum meum."

Communis aliorum omnium Patrum doctrina diserte in testimoniis quæ speciminis gratia subjungimus apparebit.

Tertullianus (l. *de resurrect. carnis.* c. 2.) ait: "Deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum."—Et alio in loco (l. 1. *adv. Marcionem*, c. 18.): "Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex prædicationibus."—Et iterum (ibid. l. 4. c. xxv.): "Reos habuit [Deus] sapientes atque prudentes, ex ipsius operibus tot ac tantis intelligibilem Deum non requirentes, vel perperam in illum philosophantes et ingenia hæreticis subministrantes."

Origenes (*contra Celsum*, l. 7. n. 37.) inquit: "Neque etiam in secretioribus Scripturis, aut iis quas pauci tantum curiosi legunt, sed in vulgatioribus scriptum est: "*Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*' (ad Rom. i. 20.). Ex quo scire licet, quamvis in hac vita homines oporteat a sensibus sensibilibusque incipere, inde ad rerum intelligibilium naturam progressuros, tamen in sensibilibus sistendum non esse."

S. Athanasius (Orat. *contra Gentes*, n. 35.): "Bonus enim et clemens Deus, animarum quas creavit curam gerens, quia ejus naturæ est quæ videri et comprehendi nequeat, omnemque creatam substantiam transcendat; atque idcirco futurum erat ut humanum genus illius cognitionem non assequeretur, eo quod homo sit ex nihilo factus, et Deus sine ullo sit principio: eam ob rem naturam creatam suo Verbo tam apte composuit, ut quia ipse ex sua natura videri non potest, saltem ex operibus ab hominibus cognosci posset.... Nec enim sua invisibili natura abusus est Deus (nemo id causetur), nec se hominibus plane ignotum reliquit; verum, ut modo dicebam, sic naturam creatam composuit, ut quamvis ipse ex natura sua videri non queat, ex operibus tamen cognoscatur. Nec vero hæc a meipso loquor, sed a viris theologis didici, inter quos est Paulus, qui ad Romanos ita scribit: '*Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur*' (ad Rom. i. 20.)."

S. Gregorius Nazianzenus (Orat. 28. *theol.* 2. n. 6.) ait: "Quod Deus sit, ac princeps quædam causa quæ res omnes procrearit, atque conservet, tum oculi ipsi, tum lex naturalis docent; illi, dum rebus in aspectum cadentibus aciem affigunt, easque et pulchre fixas et stabiles esse et progredi, atque immote, ut ita dicam, moveri volvique perspiciunt; hæc autem dum per res oculis subjectas ac recto ordine collocatas, auctorem earum certo quidem ratiocinando assequitur."—Et in eadem Oratione (n. 16.): "Sic ratio, quæ ex Deo est, et cunctis insita, et prima in pectoribus nostris condita lex cunctisque mortalibus innexa, nos ab iis rebus, quæ oculis cernuntur, ad Deum subvexit."

Et S. Joannes Chrysostomus egregie (*In ep. ad Rom.* hom. 3. n. 2.): "Cognitionem sui Deus hominibus a principio indidit; sed illam cognitionem gentiles lignis et lapidibus attribuentes, veritatem, quantum in ipsis fuit, injuria affecerunt; illa enim immutabilis manet, gloriam

suam habens immotam. Et unde notum est, o Paule, quod Deus ipsis cognitionem indiderit? '*Quia*, inquit, '*quod notum est ejus, manifestum est in illis.*' At hæc sententia est, non demonstratio; tu vero mihi proba et ostende, cognitionem Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos prætermisisse. Unde ergo manifesta erat? vocemne illis emisit? Minime: verum id effecit, quod magis illos quam vox quælibet attrahere poterat, creatum orbem in medio posuit; ita ut sapiens, idiota, Scytha, barbarus, ex solo visu visibilium pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset. Ideo ait: '*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*' "

Denique, ne extra modum hæc probatio ex Patribus prodeat, ultimum ex S. Gregorio Magno (*Mor.* l. 27. c. 5.) testimonium additur.—In illa verba (Job, cap. xxxvi. v. 25.): "*Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul,*" S. Doctor ait: "Omnis homo eo ipso quo rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum qui se condidit Deum esse.... Cum vero dictum sit: '*Omnes homines vident eum*' recte subjungitur: '*Unusquisque intuetur procul.*' Procul quippe eum intueri est non jam illum per speciem cernere, sed adhuc ex sola operum suorum admiratione pensare. Procul illum hic etiam electi conspiciunt, quia necdum claritatem illius per acumen intimæ visionis apprehendunt. Cui etsi jam per amorem juxta sunt, adhuc tamen ab illo terrenæ inhabitationis pondere disjunguntur; et quamvis ei bene vivendo inhæreant, a contemplationis ejus specie longe se esse suspirant."

III. Probatur thesis *ratione theologica*, quæ verbis ipsis Doctoris Angelici ita proponitur. "Quidam dixerunt," ait S. Thomas (op. 63. in lib. Boetii *de Trinit.* q. 1. a. 3.), "quod primum quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc est aperte falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse."

Nec Ontologos dicere juvat, se non asserere mentem humanam primo Deum cognoscere et per eum cætera, quasi omnes homines, primo intellectionis actu in hac mortali vita, Deum *clare* intueantur; sed solum dicere illos *immediate* quidem, at *obscure* Deum attingere, intueri *esse* Dei, sed non *essentiam* Dei, intueri eum *non ut est in se*, sed *ut est imitabilis ad extra*, ut est *exemplar et idea* omnium rerum: ideoque intui-

tionem Dei, quam in hac mortalitate habent, non esse *beatificam*, et multis sane gradibus distare a visione patriæ.

Hæc effugia sunt, quæ facili negotio adversariis nostris præcludere possumus. Etenim cognitio qua objectum *in se ipso immediate* intuemur nequit esse cognitio *obscura* illius objecti; cum nulla clarior cognitio haberi possit ea qua res intellectui præsens in se non in alia re et nullo interposito medio attingitur. Præterea, cum Deus sit simplicissimus, si *esse* ejus intuemur, *essentiam* intuemur; nec intueri possumus essentiam divinam *ut est imitabilis ad extra, ut est omnium rerum exemplar et idea*, nisi ipsam essentiam intueamur. Demum, ut egregie admonet S. Thom. (*de Veritate* q. 18. a. 1.): "visio beati a visione viatoris distinguitur non per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre."

Demum præstat ex eodem S. Doctore rem nostram hoc alio argumento ex hominis natura desumpto confirmare: "In nullo genere," inquit S. Thomas (*de Verit.* q. cit. a. 2.) potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quæ extendit se potentia activa; et ideo dicit Commentator, (9 *Metaph.* com. 11.), quod non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur; una quasi passiva, quæ est intellectus possibilis; alia est quasi activa, quæ est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem vim non est in potentia nisi ad illas formas quæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hæ autem non sunt nisi formæ sensibilium rerum, quæ a phantasmatibus abstrahuntur; nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus; et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia, nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; et inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles."

Et alia quoque argumenta pro re nostra ex illis quæ dicenda sunt in thesibus sequentibus desumi possent.

Pro solutione vero difficultatum, animadvertimus:—

1. Loca Scripturarum quæ ab adversariis citantur ad rem non faciunt. Afferunt enim *a*) illud (Ps. iv. 7.): "Signatum est super nos lumen

vultus tui, Domine:"—sed hæc verba, juxta litteralem sensum, dicunt signum divini favoris clarissimum haberi in quotidianiis beneficiis Dei in nos liberaliter effusis; ac proinde quæstionem nostram nullatenus attingunt: et si sumantur etiam, prout fit a nonnullis Patribus, ad significandum lumen rationis hominibus, eo quod rationales sunt, concessum, vel ad significandum hominem ad imaginem et similitudinem Dei fuisse creatum; propositioni quam vindicamus, ut patet, non repugnant.

b) Alia verba (Joan. i. 9.), ubi de Christo dicitur: "Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;"—vel intelligenda sunt de naturali lumine rationis; vel significant, ut communius explicant Patres, Christum venisse in mundum ad salvandos omnes, et Deum, quantum ex parte sua est, omnes illuminare ut vitam æternam consequi possint.

c) Quod Apostolus ait (ep. ad Rom. ii. 14. 15.): "gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt; ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis;"—declarat utique hominem naturali rationis lumine intelligere se esse morali lege obligatum ad bonum faciendum malumque vitandum, ex qua cognitione facillime intelligit, saltem confuse, supremum legislatorem Deum existere; sed nullo pacto declarat hominem sine ulla ratiocinatione immediate per se Deum cognoscere.

2. Testimonia quædam Patrum afferri sæpe solent ad probandam divinitus impressam animæ notitiam Dei; at illa diversam prorsus notitiam spectant ab ea de qua nunc agimus, sermo namque in illis est de cognitione Dei supernaturali et de fide infusa.

3. Patres qui notionem Dei dicunt esse hominibus "*naturaliter insitam*," aut "*cum natura congenitam*," aut "*natura ipsa acceptam*," non docent Dei existentiam *immediate* ab omnibus absque ulla ratiocinatione cognosci; sed solum eam posse ab omnibus *facillime* acquiri tum ex obvia consideratione rerum creatarum, quæ nos circumstant, tum ex legis naturalis præceptis menti omnium promulgatæ. Quare cognitionem de Dei existentia, non ideo vocant *innatam* et *a natura*, quia naturaliter habetur, sive intuitu ipsius Dei, sive idea Dei infusa, sive quocumque alio modo qui excludat omnem discursum; sed quia homo a natura, utpote ratione præditus, comparatus est ita ut ad illam cogni-

tionem acquirendam, si facultatibus suis recte uti velit, non indigeat divina revelatione supernaturali, nec externo doctorum magisterio, nec etiam longa aut valde difficili investigatione.

4. S. Augustinus ait nos divino lumine, seu luce primæ veritatis, intelligere, et Deum, ut est summa veritas, nobis ostendere omnem, quam cognoscimus, veritatem. Ita ex. gr. in op. de *Civ. Dei* lib. 8. c. 7. dicit: "Lumen mentium ad discenda omnia esse ipsum Deum a quo facta sunt omnia."—Et in l. 9. *de Trin.* c. 7.: "In illa igitur æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus, nec a nobis dicendo discedit."—Et in lib. 12. *Conf.* c. 25: "Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili Veritate."

At his et similibus textibus, S. Augustinus id quod adversarii nostri contendunt minime adstruit; nam in illis solum docet Deum esse causam cognoscitivæ virtutis quæ est in nobis, et omne verum, quod cognoscimus, a Veritate Summa, id est a Deo, derivari.

"Omnia," ait S. Thomas (1. q. 12. a. 11. ad 3.) "dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus; nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus, 1 Soliloquiorum cap. 8. in princ.: 'Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur,' videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei."

Id iterum declarat dicens (1. q. 88. a. 3. ad 1.): "In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est, qu. 12. art. 2.

Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur."

Et ad difficultatem ibidem 2. loco propositam his verbis: "*Propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim *est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan. i. 9. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis."—Respondet: "Ad secundum dicendum quod *propter quod unumquodque, et illud magis*, intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est, qu. 87. art. 2. ad 3. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam."

Præterea in lib. 3. *contra Gentes*, c. 47. idem S. Doctor adnotat: "Sicut animæ et res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent quæ est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse; ita id quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in ipsa.... Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare."

S. Augustini mentem, in testimoniis nobis objectis, eam esse quam ductu S. Thomæ exposuimus, constat tum ex contextu ipsorum testimoniorum, tum ex aliis locis clarissimis, superius ad vindicationem thesis nostræ citatis, in quibus S. Doctor expresse doctrinam tradit quam defendimus. Eis addantur quæ habet in opere *de Civ. Dei*, lib. 8. c. 6.; lib. 7. *Confess.* c. 18.; ep. 147., seu libro *de videndo Deo* ad Paulinam.

5. Adversarii nostri aiunt, omnia nos cognoscere per determinationem entis; ideoque primum quod cognoscitur esse ens sine ulla determinatione, ac proinde Deum, qui est ipsum *esse*.

Sed egregie respondet P. Kleutgen (*Inst. Theol.* vol. 1. p. 80.): "Cum Deus aliquando dicitur ens sine determinatione, significatur, Deum non esse in aliquo rerum genere, eo quod totam essendi plenitudinem complectens super omnia, quæ concipi possunt, excelsus est. Ad hanc ipsam, ut ita dicam, plenitudinem essendi indicandam recte nominatur ens simpliciter vel ipsum *Esse;* tametsi hæc quoque nomina sint analoga. At vero ens illud, per cujus determinationem omnia cognoscimus, non est hoc ens simpliciter, sed *ens commune*, seu ens *in genere*, quod alia prorsus ratione indeterminatum est. Ens enim commune, ut tale, non est nisi in intellectu per abstractionem; in rerum autem natura determinatum est, v. g. ens corporeum, ens vivum.... Itaque ens commune sic est indeterminatum, ut non sit super, sed quodammodo infra omne genus, neque excedit omnia, sed in omnibus includitur."

6. Objicitur argumentum S. Anselmi (*Proslog.* c. 2.) quod sic se habet: "Convincitur etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est: si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re."

Ut objectioni plene satisfiat, duo distinctim inquirenda sunt:—*a*) valetne argumentum verbis S. Anselmi propositum ad ostendendum Deum esse nobis per se notum, vel non?—*b*) adhibuitne S. Anselmus hoc argumentum ad probandum Deum esse nobis per se notum, vel ad aliud?

Primo igitur reponimus, ex argumento citato hæc sola conclusio recte deduci potest, nimirum, non posse cogitari ens summe perfectum, quin tamquam re existens *cogitetur:*—sed aliunde probari debet, hoc ens, quod a nobis tamquam existens *cogitatur*, extra nostrum intellectum reapse existere. Etenim ex sola idea entis summe perfecti existentia ejus tantum idealis obtinetur; et si ex ea sola vellet quis existentiam ejus realem inferre, conclusio ejus latius pateret quam præ-

missæ, et in sophisma incideret quod dicitur *transitus ab intellectu ad rem.*[1]

Secundo, videtur S. Anselmus noluisse illo argumento citato ostendere Deum esse *nobis* per se notum; sed potius, supposita cognitione existentiæ Dei ex creaturis, voluisse ostendere hanc propositionem '*Deus est,*' esse *per se notam secundum se spectatam,* eo quod Deo natura est esse. Id videtur innui his verbis Proslogii (c. iv.): "Nullus intelligens quid sunt ignis et aqua, potest cogitare ignem esse aquam secundum rem; licet hoc ponit secundum voces. Ita igitur nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est; licet hæc verba dicat in corde aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare." —Et similter in lib. apol. contra Gaunilonem (c. viii.): "Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono in quantum est bonum; patet cuilibet rationali menti quia de minoribus bonis ad majora conscendendo, ex his, quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere illud quo nihil potest majus cogitari.... Est igitur unde possit conjici quo majus cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo majus cogitari non valet ex aliis rebus conjici posse. At si quis Catholicus hoc negat meminerit quia '*invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (ad Rom. i. 20).'"

[1] Valde attendendæ sunt sequentes Cardinalis Toleti animadversiones (in 1. p. Summæ S. Thomæ, q. 2. a. 1.):

"*Nota* 1—aliud esse apprehendere id, quo majus esse nihil potest; aliud esse id, quo majus esse nihil potest, seu excogitari potest. Ut aliquid sit id, quo nihil majus excogitari potest, debet existere; aliter enim non esset, quo nihil majus excogitari posset. Ut autem apprehendatur id, quo nihil majus excogitari potest, debet apprehendi quod existat; unde semper debet sumi existentia, sed aliter et aliter. Nam ut sit, quo nihil majus potest cogitari, debet re ipsa existere; quod vocat Caietanus existere *in actu exercito.* Ut autem apprehendatur tanquam quo nihil majus potest excogitari, debet apprehendi cum existentia, et existere objective in intellectu; quod Caietanus vocat exsistere *in actu signato.* Longe autem distant, reipsa existere aliquid, vel apprehendi cum existentia."

"*Nota* 2—posse fieri tres consequentias, quarum duæ priores bonæ sunt, ultima mala est. Prima est: hoc apprehenditur tanquam id, quo nihil majus excogitari potest: ergo hoc apprehenditur existere. Secunda est: hoc est, quo nihil majus excogitari potest: ergo hoc existit. Tertia est pessima: hoc apprehenditur majus, quam excogitari quod possit: ergo existit. Non valet, quia argumentamur ab existentia cognita ad eam, quæ est in re; quod vocat Caietanus argumentari *ab actu signato ad actum exercitum;* ut si diceres: Petrus currit, significat Petrum currere: ergo Petrus currit vere."

ARTICULUS SECUNDUS

An demonstrari possit esse Deum.

Quæ per seipsa nobis manifesta non sunt, et nota possunt fieri nobis per demonstrationem, vel *a priori* seu per causam cognosci possunt, vel *a posteriori* seu per effectus. Cum autem de Deo agitur, patet non posse existentiam ejus *a priori* seu per causam demonstrari; ipse enim seipso est, et causa omnium non habens causam:— quæritur ergo an Deum esse ex effectibus, seu *a posteriori*, demonstrari possit.

Profecto in præcedenti articulo ostensum fuit existentiam Dei naturali rationis lumine nos cognoscere ascendendo a creatis rebus ad Creatorem; sed nunc pressiori investigatione quæritur, an Deum esse vera demonstratione, quæ certitudinem pariat, cognosci queat ex rebus factis.

Inter Catholicos id recentiori ætate negaverunt *Traditionalistæ*, qui cum La Mennais, Ventura, Ubaghs aliisque docuerunt existentiam Dei vel divina revelatione et socialis traditionis subsidio cognosci tantummodo posse, vel ope demonstrationis illustrari quidem posse, sed nonnisi supposita prius revelatione.

Attamen hos Traditionalistarum errores Vaticanum Concilium damnavit, et in Constitutione Dogmatica "*De fide Catholica*," canone 1. "*De Revelatione*," definivit: "Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit."

De fide ergo tenenda est

THESIS II.

Homo naturali rationis lumine, ex rebus factis, sine revelationis et traditionis ope, existentiam Dei tam certo cognoscere potest, ut hujus veritatis habeat demonstrationem.

I. Prob.—*Ex Scripturis*:—testimonia enim pro thesi præcedenti citata, ex libro Sapientiæ c. xiii. et ex Epistola ad Romanos c. i. v. 18 et seq., apertissime docent hominem naturali rationis lumine posse ex contemplatione rerum creatarum cognitionem Dei Creatoris certo acqui-

rere. Et re quidem vera, in utroque textu de cognitione naturali existentiæ Dei per ea quæ facta sunt acquirenda agitur, ut patet; et de cognitione omnino *certa* atque *evidenti*, nam:

a) Dicitur illa cognitione Deus *videri* et *conspici;* quod nisi ea certo et evidenter cognosceretur dici non posset.—"A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum *videri*" [θεωρεῖται], Sap. xiii. 6.; "Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta *conspiciuntur*" [καθορᾶται], ad Rom. i. 20.

b) Id quod naturali rationis vi cognoscibile est de Deo, dicitur a Paulo *manifestum* esse in mente gentilium, quia Deus illud eis manifestavit; idest, Deus dicitur ita se reddidisse *manifestum* gentilibus eo modo manifestationis qui est per res creatas ut si voluissent illum modum considerare existentia veri Dei fuisset eis manifesta;—quod iterum non potest intelligi nisi de cognitione certa et evidenti ex creatis rebus acquirenda.—"Quod notum est Dei, *manifestum* est in illis; Deus enim illis manifestavit" [τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν· ἐν αὐτοῖς ὁ γὰρ θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε], ad Rom. i. 19.

c) Gentiles dicuntur *inexcusabiles*, eo quod ex rebus factis Creatorem earum non cognoverant:—poterant ergo ex illis Eum *certo* cognoscere. —"Nec his debet *ignosci*," Sap. xiii. 8.; "Ita ut sint *inexcusabiles*," ad Rom. i. 21.

Testimoniis ex Sacris Litteris modo citatis, in confirmationem veritatis quam propugnamus, addimus etiam verba ex Job, xii. 7–9.: "Interroga jumenta et docebunt te, et volatilia cœli et indicabunt tibi. Loquere terræ et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod omnia hæc manus Domini fecerit?"—Et illud Ps. xviii. 2–5.: "Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus enuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Non sunt loquelæ neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum."—In his enim textibus Scriptura docet res creatas non solum quadamtenus nos adducere ad agnoscendam Creatoris existentiam, sed veluti voce clarissima, omnibus omnino hominibus intelligibili, Eum annuntiare.

Ad eludendam vim horum testimoniorum Traditionalistæ utique dixerunt, in eis cognitionem Dei per revelationem immediatam ab ipso Deo factam et per traditionem custoditam supponi, ideoque illud so-

lum in textibus allatis doceri, nempe, rationem posse veritatem revelatam de Dei existentia confirmare ac recognoscere.

Sed hanc adversariorum nostrorum interpretationem ipsa testimonia citata convincunt erroris et refutant.

Nam Scripturæ, in textibus citatis, præsertim in lib. Sapientiæ, xiii., et in Ep. ad Rom. i., loquuntur de medio quo homines valeant *cognoscere* Dei existentiam, non *recognoscere* :—de medio quod *per se sufficiens* est, non de eo quod *necessario aliud præsupponit* :—de medio ob cujus neglectionem gentiles, etiamsi divinam revelationem non cognoverint, nulla venia digni habiti sunt :—de medio gentilibus dato, quod S. Paulus, Ep. ad Rom. i., tacite opponit medio cognitionis Dei Judæis concesso, nimirum, revelationi ipsius Dei immediatæ.

¶II. *Ex Traditione* probatur thesis ;—nam veritatem quam defendimus apertissime docuerunt Patres. Id sufficienter jam constat ex locis pro thesi superiori citatis ; sed evidentius adhuc apparebit ex iis quæ hic subjungimus.

"Quid potest esse tam apertum," aiebat M. Minucius Felix (Octavii, c. 17.), "tam confessum, tamque perspicuum cum oculos in cœlum sustuleris, et quæ sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod Numen præstantissimæ mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur ?"

Quare Tertullianus, arguendo Gentiles, exclamabat (*Apol. Adv. Gentes*, c. xvii.) : "Et hæc est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac tantis, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur ; vultis ex animæ ipsius testimonio comprobemus ? Quæ licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata ; cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam potitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri ; *Deus magnus, Deus bonus*, et *quod Deus dederit* omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, *Deus videt* et *Deo commendo*, et, *Deus mihi reddet*. O testimonium animæ naturaliter Christianæ !"

Similiter S. Athanasius (Orat. *Contra Gentes*, n. 34.) : "Certe," dicebat, "ex rebus aspectabilibus Dei cognitionem haurire [anima] potest, quandoquidem res creatæ, admirabili ordine et concentu quo composi-

tæ sunt, quibusdam veluti litteris, Dominum et Creatorum indicant et quasi voce prædicant."

Et S. Irenæus (*Contra Hæreses* l. 2. c. 9. n. 1.): "Ipsa conditio ostendit eum qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum qui fecit; et mundus manifestat eum qui se disposuit."—Nec non S. Cyrillus Alexandrinus (*Contra Jul.* l. 2. in fine): "præclara et eximia opera, licet voce destituta, proclamant tamen quodammodo scientiam artificis, dum eam in seipsis conspiciendam exhibent."

Et S. Basilius (*Hom. in Ps.* xxxii. n. 3.): "Non carneis oculis Deum edocti in ipsum credidimus, sed vi mentis per visibilia invisibilem conspicimus."—Et cum eis S. Hieronymus (*Comm. in Ezech.* l. 1. v. 14.): "Quamcumque creaturam aspexerimus, fulgurat Dei notitiam, dum ex creaturis Creator agnoscitur."

Demum, ut unum adhuc commemorem, S. Paulinus Nolanus (ep. 24. *ad Severum* n. 18. 19.) scribebat; "Neque tantum Judæi, quamlibet labiis diligentes et corde longinqui, ut populus in lege formatus; sed gentes etiam sine lege, viventes naturali sensu, unicum summæ potestatis Dominum confitentur. Quæ igitur difficultas est videre quod Deus sis, cum et cœli enarrent gloriam tuam, et *invisibilia tua, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur* (Rom. i. 20.)? Quid impedit possideri? Quid obest et alia curare, cum et occupatis hominibus in promptu sit conspicuam Dei veritatem cernere et manifestum summæ providentiæ lumen videre? *Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam* (Ps. xviii. 3.)". . . . . Hoc, ut dixi, omnis anima videt: ad hoc nulla mens caligat: hoc etiam infidelium fides percipit."

III. *Ex ratione theologica* thesis confirmatur. — Etenim juxta doctrinam catholicam perpetuo in Ecclesia traditam, quam etiam Concilium Vaticanum expresse docuit, necessaria quidem *absolute* et *per se fuit revelatio divina* quia Deus ordinavit hominem ad participanda bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant; *absolute* tamen *et per se necessaria non fuit* ut homo existentiam Dei cognosceret, licet revelationi tribuendum sit ut ea quæ de Deo humanæ menti non sunt impervia, ab omnibus expedite, firma certitudine, nulla admixtione erroris cognoscerentur. Sed juxta Traditionalistarum doctrinam, revelatio divina *absolute* et *per se necessaria* dicitur ad omnem

prorsus cognitionem Dei habendam. Ergo Traditionalistarum doctrina, utpote catholicæ doctrinæ adversa, damnanda est.

Major patet.—Concilium enim Vaticanum, Constitutione dogmatica "*de fide Catholica*," capite 2. "*de revelatione*," ait: "Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse, 'invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur' (Rom. i. 20.): attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati alia, eaque supernaturali via, se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: 'Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio' (Heb. i. 1. 2.). Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant; siquidem 'oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum' (I. Cor. ii. 9.)."

Minor constat, nam Traditionalistæ, ut exposuimus, contendunt revelationem divinam, traditione propagatam, fuisse *conditionem sine qua non* potuisset mens humana cognitionem existentiæ Dei acquirere; ideoque homines, illa traditione destitutos, hac cognitione perpetuo et necessario carere debuisse.

Objicitur,

1. Existentia Dei demonstrari non potest, quia ad probandum esse Deum, deberet prius, non sine petitione principii, assumi pro probatione Deum esse aliquid.

Resp. *N. Ass.*—Cum enim volumus ex effectibus demonstrare existentiam rei quæ est eorum causa, inquirimus, an illa res existat cujus nominis significationem intelligimus; ac proinde cum demonstrare intendimus, an Deus sit, inquirimus an sit ille a quo tamquam a prima causa cætera pendent, seu ille qui est omnium rerum Auctor et Domi-

nus. Porro ad hoc probandum nulla debet fieri petitio principii, et hoc probato, statim concludimus Deum esse sequenti brevissima ratiocinatione:— Deus dicitur causa prima seu omnium rerum Auctor atque Dominus. Sed talis causa datur. Ergo est Deus.

2. Nequit existentia entis necessarii, ut est Deus, ex entibus contingentibus, ut sunt creaturæ, demonstrari; quia nexum necessarium inter se non habent.

Resp. *N. Ass.* et *ad prob. D.* necessarium nexum inter se non habent *antecedentem C. consequentem N.* — Profecto creaturæ, quæ sunt entia contingentia, non habent cum Deo nexum antecedentem necessarium, quia non necessario, sed libera Dei voluntate accipiunt esse:— sed necessarium atque absolutissimum nexum consequentem cum eo habent, quia ut sint pendent a Deo, et si Deus non esset, existere non possent, et cum existunt impossibile est ut ab eo non dependeant, aut se ab eo esse non ostendant.

3. Effectus creati, cum sint finiti, proportionati non sunt respectu Dei, qui est infinitus.—Ergo ex his effectibus, seu ex creaturis, nequit earum causa demonstrari, Deus.

Resp. *Dist. Ant.*—Effectus creati non sunt proportionati respectu Dei ratione entitatis, aut entitativæ perfectionis, *C.* non sunt proportionati ratione necessariæ habitudinis ad Deum, ut declaravimus in solutione præcedentis difficultatis, *N.*—Et *Dist. Cons.* Ergo ex effectibus creatis nequit perfecte cognosci *quid sit Deus C.* nequit cognosci *quod sit Deus N.*

4. Ex creaturis Deus Creator cognosci nequit; correlata enim sunt ad invicem, et correlata simul sunt natura atquè cognitione.

Resp. *N. Ass. et rat.*—Nam esse Deum utique probari nequit ex creaturis *formaliter* sumptis, seu intellectis sub ratione formali rerum creatarum; tunc enim creaturæ ut correlatæ intelliguntur Deo Creatori, ideoque in ipsa assumptione creaturarum ad probandam existentiam Dei, deberet supponi cognitio Dei:—at si creaturæ sumantur *materialiter*, ut entia tales habentia characteres essentiales qui ostendunt ea non esse a semetipsis; tunc non sumuntur ut in cognitione jam correlatæ Deo, ac proinde possunt inquirentem ducere ad cognitionem Dei qui fecit eas.

5. *Esse* Dei idem est ac ejus *essentia;* quapropter sicut humana ratio naturali lumine scire non potest essentiam Dei, ita nec ejus esse.

Resp. *Esse* dupliciter accipi potest, vel enim significat *actum essendi*, vel *compositionem* propositionis quam intellectus invenit conjungendo prædicatum cum subjecto. In priori sensu sumitur *esse* cum dicitur *esse* Dei esse idem ac *essentiam*; quamobrem manifestum est in eo sensu non posse rationem humanam, lumine naturali, *esse* Dei cognoscere, cum non possit intelligere esse quo Deus in seipso est. Sed posteriori sensu *esse* Dei sumitur, cum quæritur an demonstrari possit esse Deum; ac proinde nequit ex eo quod essentiam Dei scire non valemus, recte deduci nos neque *esse* ejus, sensu explicato, cognoscere posse.—"Primo modo," inquit S. Thomas (1. q. 3. a. 4. ad 2.), "accipiendo *esse* non possumus scire esse Dei, sicut ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus; *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus." —Et in *Summa Contra Gentes*, l. 1. c. 12., ait: "Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse."

Cæterum, etsi essentiam Dei non cognoscamus ut est in se cognoscibilis, imperfecta tamen ratione eam aliquatenus attingere possumus, ut suo loco patebit.

6. Clemens Alexandrinus (*Strom.* lib. 5. c. 12.) ait: "de Deo neque accipitur scientia demonstrativa."—Ergo juxta ipsum existentia Dei demonstrari non potest.

R. Clemens Alexandr. de demonstratione *a priori, per causas*, loquitur, non de ea quæ est *a posteriori, ex effectibus*, quam vindicamus. Jam vero illa *scientiam* causat in strictissima significatione acceptam; et ideo S. Thomas (1. Sent. dist. 45. q. 1. a. 3. ad 5.) dicit: "demonstratio, quæ facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei."

Hunc esse sensum Clementis Alexandrini in verbis objectis patet ex immediate sequentibus, nam ait: "neque scientia [de Deo] accipitur demonstrativa, *ea enim ex prioribus constat* et ex notioribus: nihil est autem ante ingenitum,"

ARTICULUS TERTIUS

Quo pacto demonstretur esse Deum.

Ostendimus articulo præcedenti posse existentiam Dei ex rebus factis demonstrari: in hoc articulo, vestigia Patrum sequentes, argumenta quæ eam demonstrant evolvemus. Sit igitur:—

THESIS III.

Deum esse sive ex natura rerum mundanarum, sive ex ordine earumdem rerum, sive ex communi hominum testimonio demonstratur.

I. Ut ab argumentis incipiamus quæ ex natura rerum mundanarum desumuntur, et *metaphysica* a multis appellantur, existentia Dei ex rebus in mundo existentibus, demonstratur ostendendo existentiam entis absolute necessarii; nimirum entis quod ab omni alio ente absolute independens est, necessitatem habet essendi seu essentia sua existit, et ita existit ut cætera omnia entia, ut sint, ab eo omnino dependeant:—hoc enim ens, ut patet, est ens summum, perfectissimum, omnium rerum Dominus, ideoque Deus.

Porro existentia hujus entis absolute necessarii sequenti ratiocinatione probatur:—

Si ens absolute necessarium non existeret, nullum ens potuisset umquam existere. Ergo ex iis quæ existunt, ens absolute necessarium existere plane deducitur.

Prob. Ant.—Si ens absolute necessarium non existeret, nullum ens esset essentia sua existens; sed omnia et singula entia dependentiam essentialem habere deberent ab alio ad existendum. Atqui si talia fuissent omnia entia, nullum eorum habere existentiam potuisset. Ergo si ens absolute necessarium non existeret, nullum ens potuisset umquam existere.

Prob. min.—Nam illa entia, cum ex suppositione omnia et singula penderent ab alio ad existendum, existere non possent, nisi hoc aliud ens existeret. Sed ex eadem suppositione hoc aliud ens non existeret;

supponitur enim nullum ens existere *absolute* necessarium, et absolute independens ab alio in existendo.—Ergo.

Idem argumentum hoc alio modo proposuit S. Thomas (1. q. 2. a. 3.): "Invenimus in rebus quædam quæ sunt possibilia esse, et non esse, cum quædam inveniantur generari, et corrumpi, et per consequens possibilia esse, et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto art.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum."

Secundum argumentum præcedenti simillimum, ex illis quæ in mundo fiunt, probat esse Deum ostendendo esse ens improductum quod est causa prima efficiens omnium rerum.

Et sane omnia quæ fiunt, ab alio fiunt. Atqui ea quæ ab alio fiunt, debent, saltem mediate, ab aliquo fieri quod non sit ab alio. Ergo omnia quæ fiunt, debent, ab aliquo fieri quod non sit ab alio, nimirum ab ente improducto, quod omnium causa prima efficiens sit.

Major patet:—nam si id quod fit, non fieret ab alio, a semetipso deberet fieri, quod omnino repugnat; deberet enim illud efficere semetipsum, cum non esset.

Minor nullo negotio vindicatur. Omnia enim ea quæ ab alio fiunt, ab aliquo quod non est ab alio, seu ab ente improducto, saltem mediate, fieri necesse est; quia sicut unumquodque illorum quæ fiunt, non a se factum, sed ab alio dici debet factum fuisse; ita et tota series eorum, ab alio extra seriem effecta dici debet; ideoque ab aliquo quod non sit ab alio, seu ab ente improducto et a causa prima omnium efficiente.

Nec dicatur: juxta quorumdam gravissimorum doctorum sententiam

temporaneum mundi initium ex revelatione nobis constat, sed a ratione sola non demonstratur;—videtur ergo non repugnare series infinita eorum quæ facta sunt.

Nam respondetur, etiam in sententia illorum doctorum, de qua modo non disputamus, necesse est admittere extra talem seriem infinitam causarum, causam primam, improductam, a qua omnes causæ illius seriei pendeant, et saltem mediate effectæ fuerint. Neque enim in singulis causis, neque in tota serie, ut diximus, inveniri potest causa sufficiens qua existant.—Argumentum modo propositum et declaratum, pulcherrime his verbis affert S. Augustinus (*Confess.* lib. 11. c. 4.):

"Ecce sunt cœlum et terra: clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est, et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu, Conditor eorum; cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt."

Tertium argumentum ex natura rerum quæ in mundo sunt, ita procedit:—Ex iis quæ in mundo existunt, alia magis alia minus perfecta sunt. Sed magis et minus perfecta non sunt nisi quia plus minusve ens imitantur et de eo aliquatenus participant quod summe perfectum est. Ergo existit ens summe perfectum ex cujus imitatione et aliqua participatione cætera omnia perfecta sunt. Hoc autem ens summe perfectum est Deus.

Audiatur S. Anselmus subtiliter hac de re disserens: In Monologio, c. 4. ait:—"Si quis intendat rerum naturas, velit, nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate; sed quasdam earum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo præstantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliæ aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim hujusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non invenia-

tur; ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quæ sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior. Hæc vero natura quæ talis est, aut sola est, aut plures hujusmodi et æquales sunt: verum si plures sunt et æquales, cum æquales esse non possint, per diversa quædam, sed per idem aliquid; illud unum, per quod æqualiter tam magnæ sunt, aut est idipsum quod ipsæ sunt, id est, ipsa rerum essentia, aut aliud quam quod ipsæ sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia, sicut earum essentiæ non sunt plures, sed una; ita et naturæ non sunt plures, sed una. Idem namque naturam hic intelligo, quod essentiam. Si vero id, per quod plures ipsæ naturæ tam magnæ sunt, aliud est quam quod ipsæ sunt, pro certo minores sunt, quam id per quod magnæ sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id per quod est magnum. Quare non sunt sic magnæ, ut illis nihil aliud sit majus. Quod si nec per hoc quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas, quibus nihil sit præstantius; nullo modo possunt esse naturæ plures hujusmodi. Restat igitur unam et solam naturam aliquam esse, quæ sic est aliis superior, ut nulli sit inferior; sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quæ sunt."

II. Præterea, existentia Dei argumento *physico*, ut aiunt, demonstratur sequenti pacto:—

Mirificus rerum ordo existit in mundo. Sed hic ordo non posset existere nisi auctor et rector ejus esset ens infinita intelligentia ac pari potentia præditum, scilicet Deus. Ergo Deus existit.

Major constat: res enim mundanæ mira varietate diversissimæ, inter se connectuntur ad mundi ordinem efformandum.

Minor etiam manifesta est. Nam auctorem et rectorem ordinis rerum mundanarum esse ens *intelligentia* præditum, non est qui non videat: ordo enim ex apta dispositione mediorum ad finem exsurgit, et nonnisi intelligentis est aptare media ad finem intentum. Præterea non utcumque intelligentem, verum *infinita intelligentia ac pari potentia* præditum esse auctorem et rectorem ordinis mundani, similiter patet.

Etenim in rebus innumeris et ob innumeras causas mutabilibus ordo permanens consistere nequit nisi omnia, licet diversa sint aut contraria,

et continuis mutationibus obnoxia, sic agant, ut inter se colligata maneant et ad finem ab ordinatore intentum infallibiliter concurrant. Jam vero id fieri nequit nisi auctor ordinis ejusque rector omnes possibiles effectus qui ex causarum secundarum activitate earumque concursu et actione mutua oriri possent perspectos habuerit, atque omnes liberas hominum futuras actiones, quæ ad mundi ordinem concurrere debent, præcognoverit; et insuper virtute sua valuerit omnia disponere ac dirigere ad finem ab eo intentum. Sed eum qui tali scientia ac virtute pollet, et ex tali scientia atque virtute omnia disposuit ac regit in mundo, *infinita intelligentia ac pari virtute* præditum esse, nemo sanæ mentis ambigere potest. Ergo.

Hoc argumento sæpissime usi sunt Patres. Speciminis gratia referam S. Joannis Damasceni verba, lib. 1. *de Fide Orth.* c. 3.:—"Ipsa rerum compages," inquit, "conservatio atque gubernatio,. nos docent Deum esse, qui universum hoc coagmentarit, sustentet et conservet, eique provideat. Qui enim fieri potuisset ut inter se pugnantes naturæ, ignis, inquam, et aquæ, aeris, et terræ, ad unius mundi constitutionem coirent, tenacique adeo nexu cohærerent, ut nulla ratione solvi possint; nisi omnipotens vis aliqua ea compaginasset, ac perpetuo a dissolutione servaret.

"Quid est quod ea quæ in cœlo et quæ in terra existunt, quæque aerem pervagantur, et quæ in aquis degunt; imo etiam quæ his anteriora sunt, cœlum, terram et aerem, ignis quoque et aquæ naturam, certis disposuit locis? a quonam commixta hæc sunt et distributa? quid est quod motum his impressit, perrennique, nec ulla re cohibito, cursu ea versat? Annon eorum artifex, qui rebus omnibus rationem modumque, quo universum hoc agatur et regatur, indiderit? At quis eorum artifex? Annon is qui ea condidit inque rerum naturam produxit? Nec enim τῷ αὐτομάτῳ, seu casui eam vim facultatemque tribuerimus. Sit enim sane casus quod extiterint; at cujus tandem erit ea disposuisse? verum illud quoque, si libet, concedamus; cujus vero erit, eadem juxta illas quibus primum condita sunt leges conservare et custodire? Alterius profecto quam casus; atque hoc quidnam aliud sit, nisi Deus."

Quare et ipse Tullius rectissime aiebat (*de Nat. Deor.* lib. 2. c. 38.): "Quis enim hunc hominem dixerit, qui quum tam certos cœli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta vi-

derit, neget in his ullam inesse rationem, eaque casu fieri dicat quæ quanto consilio gerantur nullo consilio assequi possumus?"

III. Denique existentia Dei argumento *morali* demonstratur. Nam omnes gentes in omni ætate, concordi confessione, Numen existere agnoverunt. Atqui concors hæc omnium gentium confessio nequit esse judicium falsum. Ergo.

Minor ex philosophia constat, qua scimus talem consensionem omnium populorum ostendere illud quod affirmat verum esse.—"Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est," ait S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 2. c. 34.) "totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia præter naturæ intentionem; quod autem est per accidens, non potest esse semper et de omnibus."

Quamobrem Tullius (*de Nat. Deorum*, lib. 2. c. 2.) idem argumentum versans ait: "Quod qui dubitat haud sane intelligo, cur non idem, solne sit, an nullus sit, dubitare possit. Quid enim? est hoc illo evidentius? Quod nisi cognitum comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum sæculis aetatibusque hominum inveterari potuisset. Etenim videmus cæteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse.... Opinionum enim commenta delet dies; naturæ judicia confirmat."

Major vero, quæ etiam innumeris aliis illustrari posset testimoniis, evidens ex sequentibus apparebit:—

Plato postquam dixerit (*de Legibus*, lib. 10. c. 1.): "omnes homines, Græcos ac barbaros, credere esse deos;" addidit (c. 3.): "nullum eorum, quos cognoverat dixisse in adolescentia non esse deos, usque ad senectam in ea opinione perseverasse."—Cicero (*de Legibus*, lib. 1. c. 8.) ait: "in hominibus nulla est gens neque tam mansueta neque tam fera, quæ non, etiamsi ignorat qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat." Et alibi (*de Natura Deorum* lib. 2. c. 4.): "Inter omnes omnium gentium sententia constat. Omnibus enim innatum est, et in animo quasi inscriptum, esse deos. Quales sint varium est: esse nemo negat."

Similiter Plutarchus (*adv. Col.* Oper. t. 2. p. 1125. ed. Francof. an.

1620.): "Et si terras obeas, invenire posses urbes muris, litteris, regibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias: urbem templis, diisque carentem quæ precibus, jurejurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo umquam vidit."—Et Seneca (Ep. 117.): "Deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est; nec ulla gens usquam est a Deo extra leges, moresque projecta, ut non aliquos deos credat."

Hinc Clemens Alexandrinus (lib. 2. *Stromatum*, c. 14. P. G. t. 9. p. 198.) ut factum indubitatum asserere potuit: "populos omnes, sive Orientem colant, sive littora Occidentis ultima teneant, sive ad Septemtrionem, sive ad Meridiem habitent, unam et eamdem ejus [i. e. Dei], a quo institutum est hoc imperium, anticipationem habere."—Quod per decursum omnium ætatum ad nos usque historiæ, templa, ritus, milliaque documenta alia plene confirmant.

Fatemur, utique, inter innumeras has hominum multitudines paucissimos quosdam fuisse inventos qui Deum existere negaverunt; sed, ut egregie Lactantius aiebat (*Div. Instit.*, lib. 1. c. 2.): "nec difficile sane fuit paucorum hominum prave sentientium redarguere mendacia testimonio populorum atque gentium in hac una re non dissentientium." Dissensus illorum paucorum, "in quibus," ut loquitur S. Augustinus (Tract. 106. in Joan. n. 4.) "natura nimium depravata est," non destruit consensum *moraliter* unanimem omnium populorum, quem vindicamus et in quo argumentum fundatur quod proposuimus; eum scilicet consensum quo omnes moraliter loquendo, — licet inter eos multi circa naturam deitatis errando plurimos diversosque deos coluerint,—unanimiter consentiebant esse Deum.

Et ne ex pluralitate deorum apud gentes difficultas circa vim argumenti propositi oriatur, adnota nullam esse paritatem inter perpetuum, universalem, rectissimum consensum omnium hominum in confessione existentiæ Dei et consensum gentium in cultu multorum deorum:— nam iste cultus *a*) *neque fuit constans*, cum ab eo genus humanum immune fuerit a principio, et a multis jam sæculis inter præstantiores politioresque populos immune sit; *b*) *neque fuit umquam universalis*, cum in populo Hebræo omnes, et etiam inter gentiles nationes non pauci

homines, unum verum Deum agnoverint;—*c) neque fuit ex recto rationis usu*, cum evidenter et facile ratio errorem illius cultus ostendere potuerit.

ARTICULUS QUARTUS

An invincibiliter ignorari possit esse Deum.

Quæstio hoc articulo proposita spectat adultum rationis compotem et ignorantiam eius sive *positivam*, sive *negativam*, relate ad existentiam Dei auctoris naturæ. *Positiva* ignorantia existentiæ Dei habetur judicio erroneo quo quis negat esse Deum; *negativa* vero ignorantia est carentia notitiæ de Dei existentia, cum de Deo nihil scit quis aut cogitat. Ignorantia sive positiva sive negativa est *invincibilis*, ideoque involuntaria et inculpabilis, si morali diligentia adhibita superari non potest; *vincibilis* si potest. Hæc voluntaria est in causa, seu in negligentia addiscendi, ideoque est culpabilis.

Dari non posse ignorantiam Dei invincibilem sive positivam, sive negativam ad longum tempus indubitata veritas est; an vero ignorantia Dei negativa ad breve tempus, post adeptum rationis usum sit possibilis, disputatur inter theologos, Thomistis negantibus, aliis communius affirmantibus. Juxta horum theologorum doctrinam statuitur

THESIS IV.

In adulto rationis compote ignorantia invincibilis Dei, ut auctoris naturæ, sive positiva, sive negativa ad longum tempus, admitti nequit; licet in quibusdam adjunctis possit adultus ad breve tempus post adeptum rationis usum ignorantia negativa invincibili ignorare Deum.

Prima pars thesis constat ex testimoniis Scripturarum et Patrum quæ in thesi 1. citavimus.

Etenim Sap. xiii. 9. legitur: "Si enim tantum potuerunt scire ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt."—Et in Ep. ad Rom. i. 18.: "Revelatur enim ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent; quia quod notum est Dei, manifestum est in

illis."—Quibus verbis Scriptura docet esse reos, maximumque supplicium promereri eos qui verum Deum ignoraverunt; ideoque ignorantiam hanc in eis fuisse culpabilem quia vincibilem. Id autem spectat, ut patet, ignorantiam veri Dei sive positivam, sive negativam, saltem ad longum tempus. Idem apertissime docent Patres, quorum verba retulimus loco citato.

Et ratio ipsa sententiam, quam defendimus, clare comprobat. Nam non solum demonstratio existentiæ Dei ex rebus in mundo existentibus tam obvia et facilis est, ut nemo sit qui eam intelligere nequeat; sed etiam res mundanæ tanta perspicuitate Auctorem suum proclamant, ut impossibile omnino sit ad longum tempus nullam de Dei existentia cogitationem adulti hominis menti occurrere, etiamsi supponi posset eum nihil de Deo ab aliis hominibus audivisse. Porro post primam hanc cogitationem tenetur adultus inquirere an Deus reapse sit; et si id negligat, vincibiliter et culpabiliter ignorabit Deum.

Præterea legis naturalis præcepta, quæ invincibiliter ignorari nequeunt, ad cognitionem Auctoris naturæ et Supremi Legislatoris adducunt; ideoque, saltem post longum tempus a primo rationis usu, nonnisi vincibilis et culpabilis ignorantia inveniri potest in homine qui Deum ignorat.

Secunda pars thesis evincitur ex eo quod non repugnat adultum brevi quodam tempore post adeptum rationis usum, in quibusdam saltem adjunctis, vocem Dei in præceptis naturalis legis loquentis non adhuc audire, et ad gloriam Conditoris in mundo visibili manifestatam non attendere; sed negotiis temporalibus distrahi ut nulla ei cogitatio tunc occurrat, qua ad cognoscendum Deum excitetur.

Nec objici possunt ad id infirmandum verba Scripturarum et Patrum quæ in probatione primæ partis thesis modo citavimus:—nam ea, ut patet cuique legenti, profecto spectant illos qui sive toto vitæ decursu, sive ad longum tempus, Deum verum non agnoverunt; sed nullatenus respiciunt eos de quibus in secunda parte thesis agimus, cum *nullo pacto statuant omnes et singulos homines in primo rationis usu semper ad cognoscendum Deum excitari*, adeoque omnes statim et in omni casu post primum adeptum rationis usum fieri inexcusabiles si Deum ignorent.

Nec dicatur, ex doctrina thesis sequi *peccatum philosophicum* esse

possibile, quod, die 24. Augusti, 1690, propositione 2. ab Alexandro VIII. damnata, proscriptum fuit.

Propositio illa ita se habet: "Peccatum philosophicum, seu morale, est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quantumvis grave in illo qui Deum ignorat, vel de eo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque pœna æterna dignum."

Porro, ut merito adnotat P. Viva (*Damn. thesium Theol. trutina*, p. 3.), sensus hujus propositionis est *universalis*, ac si diceret: '*quæcumque* ignorantia Dei, sive vincibilis, sive invincibilis, excusat operantem contra rectam rationem ab offensa Dei:' et in hoc sensu universali Pontifex Alexander VIII. damnavit eam. Cum igitur de ignorantia *invincibili* agamus, et quidem *ad breve tempus*, damnatio illius propositionis quæstionem nostram non attingit.

Præterea, quamvis admittatur, ut libenter admittimus, nullum dari peccatum ab homine patratum tamquam naturæ rationali unice dissonum, et nullo pacto repugnans legi Dei; non ideo sequitur impossibilem esse in homine adulto ignorantiam Dei invincibilem *ad breve tempus*.— Etenim, etsi non diffiteamur peccatorem aliquo modo cognoscere, cum peccat, se legem naturalem violare a Supremo Legislatore impositam; non ideo fateri cogimur hominem brevi quodam tempore, in quibusdam rerum adjunctis post primum rationis usum adeptum, Supremi Legislatoris existentiam ignorare non posse.

Sane, si illo tempore potest homo ad agendum contra dictamina legis naturalis evidenter cognita non urgeri, legem non transgredi et non peccare; poterit etiam, illa intercapedine temporis, notitia Dei legislatoris, qui peccatum prohibet, carere.— Intelliget autem postea, saltem in confuso, cum ad peccandum impulsus fuerit, se ad violandam legem naturaliter a Supremo Legislatore atque Auctore naturæ impositam impelli; ideoque peccatum suum, cum tentationi cesserit et peccaverit, non erit *philosophicum*, sed *theologicum*.

Illud quod P. Billuart in re præsenti adnotat (*Curs. Theol., de Deo*, Diss. 1. a. 4.), nempe: "Cum Deus sit ab homine necessario colendus ut omnium Auctor et Dominus, atque possidendus ut ultimus finis, ad suavem ejus providentiam pertinere videtur, ut cum usu rationis cuilibet ho-

mini ingerat sui notitiam, quovis modo tandem id faciat;" nullo nititur fundamento.—Nam ad suavem Dei providentiam certe pertinet ut homo facile possit notitiam Creatoris sui acquirere, et ut aptis temporibus ad hanc notitiam acquirendam excitetur; sed nulla ratione ostenditur hominem divina providentia *in primo rationis usu* ad acquirendam cognitionem Dei semper moveri, et hoc ad eamdem divinam providentiam pertinere.

Equidem S. Thomas, 1–2. q. 89. a. 6. aliisque in locis, docuit hominem "cum usum rationis habere incœperit" ad Deum se convertere statim debere.—Sed in explicanda hac conversione hominis ad Deum ipsi Thomistæ non consentiunt. Quidam eorum cum Capreolo et Navarro dicunt eam esse necessario amorem Dei super omnia; alii cum Cajetano et Victoria tenent conversionem illam esse in bonum honestum in communi, seu esse propositum sequendi in omnibus quod rectum est. Quamobrem etiam admissa obligatione conversionis hominis ad Deum in primo rationis usu, si hæc juxta sententiam Cajetani intelligeretur, cognitio Dei explicita non requireretur semper in primo rationis usu; ideoque admitti posset pro aliquo brevi tempore ignorantia Dei invincibilis in homine postquam usum rationis adeptus fuerit.

At cæteri theologi, præter Thomistas, communius negant hominem in prima rationis suæ illustratione ad se convertendum ad Deum obligari, etiamsi hæc conversio juxta mitiorem explicationem Cajetani intelligatur.—Confer, si lubet, Suarez, Tract. 5. disp. 2. sect. 8. n. 5.; et Vasquez, in 1–2. S. Thomæ, disp. 149.

ARTICULUS QUINTUS

An Deum esse credi debeat fide divina.

Existentiam Dei, quæ naturali rationis lumine ex consideratione rerum creatarum evidentur cognoscitur, in hoc articulo credendam etiam esse *fide divina* demonstrabimus. Hæc igitur veritas, Deus est, *sub una ratione ad fidem præambula est*, seu ad actum fidei eliciendum præsupponitur cognita, cum non possit quis velle assensum præbere revelatis a Deo, nec valeat elicere actum fidei, antequam sciat esse Deum; *sub alia vero ratione objectum materiale fidei est*, quod attingi debet propter revelantis Dei auctoritatem, neque a solis indoctis, ut nonnulli Theologi contenderunt, sed ab omnibus omnino fidelibus, nulla exceptione facta eorum qui de Dei existentia evidentem demonstrationem tenent.

Sit itaque

THESIS V.

Existentia Dei, ut veritas ab ipso Deo revelata, fide divina ab omnibus credenda est.

Veritas quam tuemur definita videtur in Concilio Vaticano, Constitutione dogmatica *de Fide*, cap. 1. et 2. et canone 1.—Etenim Concilium, cap. 1., declarat: "Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia *credit* et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem et Dominum cœli et terræ, etc." Et cap. 2. addit: "Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.... attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati alia, eaque supernaturali via, *seipsum* ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi *revelare*." Demum, can. 1. "De Deo rerum omnium Creatore" definit: "Si quis unum verum Deum, visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit."

Porro in verbis citatis Concilium Vaticanum dicere sine ambiguitate videtur, Ecclesiam *fide divina* credere, et ab omnibus fidelibus hanc veritatem esse credendam, scilicet Deum existere Creatorem et Dominum omnium rerum; quia Deus ipse eam nobis revelavit, licet menti

humanæ ex creatarum rerum consideratione, naturali rationis lumine, certa pateat.—Jam vero hic est sensus thesis quam proposuimus.

Ut eam vindicemus, primo ostendemus existentiam Dei multifarie fuisse revelatam; deinde demonstrabimus fideles, revelatione hac facta, teneri ad credendum Deum esse, *fide divina*, non exceptis doctioribus, qui demonstrationem de Dei existentia probissime sciunt.

I. Et ad primum quod attinet, ex Sacris Litteris plane constat Deum sæpissime *expressis verbis* se esse hominibus revelasse. Ut ex multis quædam saltem referam, Deus apparens Abrahæ (Gen. xvii. 1.) dixit ei: "Ego Deus Omnipotens, ambula coram me et esto perfectus;" ad Moysen vero (Exod. iii. 14.) dixit: "Ego sum qui sum; sic dices filiis Israel, qui est misit me ad vos."

In libro Deuteronomii, c. xxxii. v. 39., hæc dicit Deus: "Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me: ego occidam et ego vivere faciam: percutiam et ego sanabo, et non est qui de manu mea possit eruere. Levabo ad cœlum manum meam, et dicam: Vivo ego in æternum."

Et apud Isaiam, c. xliii. v. 10–13: "Sciatis, et credatis mihi, et intelligatis, quia ego ipse sum. Ante me non est formatus Deus, et post me non erit. Ego sum, ego sum Dominus, et non est absque me salvator .... vos testes mei, dicit Dominus, et ego Deus. Et ab initio ego ipse, et non est qui de manu mea eruat: operabor, et quis avertet illud?"

Ac rursus cap. xlv. v. 5–7.: "Ego Dominus, et non est amplius, extra me non est Deus .... ut sciant hi qui ab ortu solis, et qui ab occidente, quoniam absque me non est. Ego Dominus et non est alter, formans lucem, creans tenebras, faciens pacem, et creans malum: ego Dominus faciens omnia hæc."—Similia testimonia habentur tum in eodem capite Isaiæ et sequenti, tum in aliis Scripturæ locis.

Præterea, revelatio existentiæ Dei in omni revelatione divina continetur ex natura ipsa revelationis; nam sicut Deus, *in actu exercito*, dum aliquid dicit, quasi per intrinsecam reflexionem ejusdem actus in seipsum, ut ait Suarez (*de Fide*, disp. 3. sect. 12. n. 12.), dicit se dicere, ita etiam dicit se esse; ac proinde *in actu exercito* existentian suam revelat.

Constat ergo duplici modo ac frequentissime Deum revelasse hominibus se esse.

Id fassus est Angelicus Doctor. Etenim in 2–2. q. 2. a. 4. quærens: "Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium," respondet: "necesse est credere Deum esse unum et incorporeum, quæ naturali ratione a philosophis probantur;" et ad hanc conclusionem demonstrandam, ita habet:

"Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt; et hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest."

II. Superest ut id quod secundo loco proposuimus demonstremus, nimirum fideles teneri ad credendam Dei existentiam ab ipso Deo revelatam.

Hoc autem manifestum est; nam, ut in Tractatu *de Fide* ostenditur, *omnes* veritates divinitus revelatæ fide divina credendæ sunt; Deus enim qui nec falli, nec fallere potest, absolutam fidem exigit quando loquitur; et pro omnibus revelatis a Deo eadem prorsus ratio viget ut credantur.

Insuper, ex celebri testimonio Pauli, ad Heb. xi. 6., necessarium esse ad salutem *credere* Dei existentiam perspicuum est; Apostolus enim ait: "Sine fide autem impossibile est placere Deo;" et continenter addit: "Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit."—Quibus verbis docemur neminem posse

placere Deo, ideoque neminem posse salutem consequi nisi credat Deum esse, seu *fide divina* teneat Deum existere.

Et re quidem vera, Apostolum loqui *de fide supernaturali stricte dicta*, non de quocumque assensu certo, patet

a) *Ex contextu;* nam Apostolus *hanc fidem* descripsit initio capitis citati, eamque exemplis Patrum toto illo capite commendavit; *ejusdem fidei* necessitatem ad justificationem obtinendam declaravit dicens "sine fide impossibile est placere Deo;" et ad probandam necessitatem hujus fidei supernaturalis, subjunxit: "Credere *enim* oportet accedentem ad Deum, quia est."

b) *Ex Concilio Tridentino*, sess. 6. cap. 6.; ubi agens de modo præparationis adultorum ad justificationem statuit fidem stricte dictam esse in primis necessariam, et ad id probandum citavit verba Pauli quæ commemoravimus. "Disponuntur autem," inquit Concilium, "ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt.... De hac dispositione scriptum est 'Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit' (Heb. xi. 6.)."

c) *Ex propositione* 23. *ab Innocentio XI. damnata*, 2. Martii 1679, quæ sic se habet: "Fides *late dicta* ex testimonio creaturarum, similive motivo, ad justificationem sufficit."—Sequitur enim ex damnatione hujus propositionis, fidem ad justificationem necessariam, illam nempe sine qua dixit Apostolus impossibile esse placere Deo, et qua "accedentem ad Deum oportet credere quia est;" non inveniri in quovis assensu certo, de Dei existentia, immo non esse *fidem late dictam* supernaturali auxilio elicitam, sed esse *fidem stricte dictam* entitative supernaturalem.

Quod autem Apostolus dicat necessarium esse etiam credere Dei existentiam, et non solum credere Deum esse finem hominis supernaturalem ac auctorem bonorum supernaturalium, ut nonnulli Doctores cum Cano (*Locis Theol.* lib. 2. c. 4.) contenderunt; evidens est ex ipsa Pauli locutione, qui hæc duo credenda accurate distinguit, scilicet existentiam Dei et remunerationem ab eo retribuendam.—"Certe," adnotat hic Suarez (disp. 3. *de Fide*, sect. 9. n. 5.), "Deum esse, non significat simpliciter *supernaturaliter* esse, aut Deum habere aliqua supernaturalia attributa; sed simpliciter substantiam Dei existere."—Quapropter S.

Joannes Chrysostomus exponens hæc verba Pauli (*Hom.* 22. in Ep. ad Heb. n. 3.) dixit: "Vides quod si in omnibus non credamus, non solum in remuneratione, sed etiam in hoc ipso quod sit Deus, pereunt nobis omnia." Et S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 4. c. 20.) affirmare non dubitavit: "fidei primum et maximum officium esse, ut in verum credatur Deum."

At nonne saltem dicendum est, id intelligendum esse de fidelibus universim; doctiores vero, qui demonstrationem tenent de Dei existentia, non debere, immo non posse credere hanc ipsam Dei existentiam *fide divina?*

Hoc, ante Concilii Vaticani definitiones, Thomistæ propugnaverunt, Angelici Doctoris inhærendo verbis, quæ saltem in quibusdam locis clarissima videntur pro hac sententia. Etenim in 3. dist. 24. q. 1. a. 2. sol. 2., diserte ait: "quædam quæ sunt præcedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, in quantum scilicet excedunt intellectum illius hominis et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri, sicut hoc quod est Deum esse; quod quidem est creditum quantum ad eum cujus intellectus ad demonstrationem non attingit." — Et in Summa Theologica (2–2. q. 1. a. 5. ad 4.), "ab uno et eodem," inquit, "potest haberi scientia et fides de eodem secundum quid, scilicet de subjecto, sed non secundum idem; potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus; sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide."

Verum ipse S. Thomas in eadem parte Summæ, 2–2. q. 2. a. 5. quærens: "Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite," nulla distinctione facta inter doctos et indoctos, respondet afferendo verba Pauli, ad Heb. xi. 6.: "Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit."—Deinde, art. 8., quærens: "Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis," hanc primam sibi proponit difficultatem: "Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus, ad Heb. xi. 6.: 'Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator sit;' sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere."

—Et respondet: "Ad primum dicendum quod illa *duo* explicite *credere* de Deo omni tempore *et quoad omnes necessarium fuit;* non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes."

Demum in q. 14. *de Veritate*, art. 11. proponens sibi eamdem quæstionem: "Utrum sit necessarium aliquid explicite credere," ait: "Sciendum est autem quod aliquid est in fide ad quod *omnes et omni tempore credendum* tenentur; quædam vero sunt in ea quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quædam vero ab omnibus, sed non omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi *ab omni fideli*, ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat; et similiter oportet quod *fidelis quilibet* aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit, ad Heb. xi. 6.: 'Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.' Unde *quilibet* tenetur explicite credere et omni tempore, *Deum esse*, et habere providentiam de rebus humanis."

Quæ loca apertissime significant existentiam Dei esse veritatem ab omnibus omnino fidelibus credendam fide divina, nulla exceptione facta pro iis qui de eadem veritate demonstrationem habent.

Ut autem hæc loca concordent cum aliis ejusdem S. Thomæ superius relatis, in quibus statuitur non posse idem esse *scitum* et *creditum*, dici posset in his Sanctum Thomam tantummodo statuere voluisse, eumdem actum non posse simul esse scientiæ et fidei, et id quod creditur, si jam sciatur, non propter evidentiam demonstrationis credi, sed propter auctoritatem Dei revelantis, quia divinæ fidei assensus est obscurus.—Et hæc de mente S. Thomæ in re præsenti dixisse sufficiat.

Cæterum existentiam Dei esse credendam non solum a rudibus sed a doctioribus etiam fidelibus qui eam veritatem demonstratam habent, constat:

1. Ex verbis sæpe citatis: "Accedentem ad Deum oportet credere quia est." Hic enim Apostolus dicit fidem de Dei existentia omnino necessariam esse in adulto ad justificationem consequendam; et sicut

nullum excipit propter ignorantiam, ita nullum excipit propter scientiam. Ait enim sine hac fide, "impossibile est placere Deo."

2. Ex Concilio Tridentino, sess. 6., cap. 6. nuper citato. Ibi enim Concilium declarat adultos se disponere ad justificationem fide, qua credunt cum aliis veritatibus revelatis existentiam Dei. Cum ergo fides, qua disponuntur adulti ad justificationem, non sit alia pro rudibus, et alia pro doctis; non solum rudes sed etiam docti, qui demonstrationem de existentia Dei tenent, fide credere debent hanc veritatem ut se disponant ad justificationem;—et consequenter credere eam etiam debent post justificationem.

3. Ex ratione:—nam fidelis, qui demonstrationem existentiæ Dei cognoscit, non minori certitudine hanc veritatem tenere profecto debet, quam fideles indocti. Sed certitudo, qua isti tenent hanc veritatem, excedit omnem naturalem certitudinem, quia procedit ex assensu fidei. Ergo et fidelis qui demonstrationem existentiæ Dei cognoscit, hanc veritatem tenere debet certitudine quæ omnem naturalem certitudinem superet; ideoque hanc veritatem non solum ex evidentia demonstrationis tenere debet, sed etiam ex fide, qua certitudinem ejusdem veritatis habebit majorem certitudine scientiæ.—Ad rem Suaresius (*De Deo* lib. 1. c. 1. n. 22.): "Dico certitudinem fidei esse majorem quam sit certitudo genita ex demonstratione, quod Deus sit; et ex hac parte potest philosophus christianus per fidem credere, Deum esse, firmius quam per suam scientiam. Non eliciendo unum actum, qui habeat evidentiam scientiæ et certitudinem fidei (ut quidam dicunt, id enim impossibile est, cum illæ proprietates sint diversorum ordinum, naturalis et supernaturalis, et sint ex diversis motivis, quæ sufficiunt ad actus specie diversos); sed eliciendo actus plures, quorum unus liber est quoad specificationem, alter necessarius; unus evidens, alius obscurus ex ratione sua, quia illa major certitudo non ex claritate est, sed ex motivo obscuro, accedente voluntate."

4. Ex refutatione rationis ob quam nonnulli theologi in contrariam sententiam concesserunt; talem enim oppositionem putaverunt dari inter fidem et scientiam circa eamdem rem, ut una aliam ab eodem subjecto excludere debeat. Sed in Tractatu *de Fide* ostenditur hanc oppositionem non esse admittendam inter assensum fidei, licet natura

sua obscurum, et cognitionem *evidentem*, quæ habetur per demonstrationem.

Cum Cardinale de Lugo (*de Fide*, disp. 2. sect. 2. n. 66.) adnotasse hic satis erit quod: "obscuritas fidei non comparatur ad lumen scientiæ sicut privatio ad formam; sed sicut imperfectum ad perfectum, seu sicut modica lux ad magnam, nam licet fides dicatur obscura respectu evidentiæ, vere tamen est lux, ut insinuavit Petrus loquens de testimonio prophetico, 'cui bene,' inquit, 'facitis attendentes tamquam lucernæ lucenti in caliginoso loco' (II. Petri i. 19.): quare sicut lux modica non repugnat cum luce magna, sic nec fides cum scientia."—Hinc merito addit (loco cit.): "evidentiam et inevidentiam *in ordine ad idem objectum et motivum formale* repugnare; non tamen *in ordine ad idem objectum materiale*, quod per unum medium cognoscatur evidenter, et per alterum medium inevidenter."

Nec aliam optimam ejusdem Cardinalis animadversionem prætereram (l. c. n. 73.): "licet cognitio," inquit, "evidens abstractiva de existentia Dei clarior sit quam assensus fidei; cæterum adhuc veritas illa non plene possidetur, cum nondum videatur, et assensus fidei certior est et securior, quippe qui innititur medio magis infallibili, scilicet auctoritate divina; quare intellectus, etiam instructus medio demonstrativo ad cognoscendam abstractive existentiam Dei, utiliter utitur medio fidei ad eamdem veritatem magis cognoscendam, quia per hoc medium securius et certius consequitur illam veritatem, quam per demonstrativum solum; quare hæc veritas aliqua ratione manet absens, et expetibilis ab intellectu adhuc post medium scientificum."

Objicitur:—assensus fidei debet esse liber; at si objectum evidenter ex demonstratione cognoscitur, intellectus illi objecto non assentitur libere, sed ex necessitate; ergo non erit tunc assensus fidei.

Verum huic objectioni facile, juxta ea quæ animadvertimus, respondetur:—actum fidei etiam tunc liberum esse, quia licet intellectus ad assentiendum ex evidentia demonstrationis necessitatem habeat; eam tamem non habet ad credendum ex motivo auctoritatis Dei revelantis, ob quam actus fidei elicitur sub imperio liberæ voluntatis.

PARS SECUNDA

DE ESSENTIA DEI

ARTICULUS PRIMUS

An et quomodo cognosci possit quid sit Deus.

Iis quæ ad existentiam Dei spectant absolutis, ad divinam essentiam considerandam animum advertimus; et primo quærimus an et quo pacto valeat homo in hac vita cognoscere quid sit Deus. Quæstioni huic respondet

THESIS VI.

Quamvis in hac vita mortali, extra claram visionem Dei, quid Deus sit haud possimus propria notione cognoscere, et verbis explicare; quadamtenus tamen, per analogiam, intelligere eum valemus notionibus negantibus, affirmantibus, et iis quæ secundum excessum, seu eminentiam, appellantur. Qui triplex cognoscendi modus ita se habet ut negatio, affirmatio et eminentiæ notio seorsim una ab altera non consistat, sed una in altera sit implicita, et cognitio nostra Dei ex omnibus compleatur.

I. Quod prima parte thesis statuitur, nempe, nos in hac vita mortali non posse *quidditative* Deum cognoscere, una voce proclamant Patres. Ad exemplum, quædam eorum testimonia dabimus.

"Deus," inquit M. Minucius Felix (*Octav.* c. 18.), "soli sibi, tantus quantus est, notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est; et ideo sic eum digne æstimamus dum inæstimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio; magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit."

"Quis est tam obtusi pectoris," Arnobius quærit (*adv. Gentes*, lib. 3. n. 19.), "tam bruti, qui humanis bonis Deum esse dicat magnum? Aut ideo nominis majestate præcellere quod vitiorum careat fœditate? Quidquid de Deo dixeris, quidquid tacitæ mentis cogitatione conceperis,

in humanum transilit et corrumpitur sensum, nec habet propriæ significationis notam quod nostris dicitur verbis atque ad negotia humana compositis. Unus est hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi."

"Quæres," ait S. Augustinus (*de Trinit.* lib. 7. c. 4.), "quid sit Deus? Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quæris ut ascendat in linguam, quod in cor hominis non ascendit?"

Similiter ex aliis Pauli Apostoli verbis argumentatur Clemens Alexandrinus (*Stromatum* lib. 5. c. 12.): "Iis quæ dicta sunt feret testimonium Apostolus dicens: '*Novi hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum, et illinc in paradisum, qui audivit verba arcana quæ non licet homini loqui*' (II. ad Cor. xii. 2–4.), sic significans, Deum verbis non posse explicari; non propter legem et metum alicujus præcepti illud '*non licet*' adjiciens, sed quod id sit hominibus qui infra tertium cœlum versantur plane impossibile; siquidem super tertium cœlum enarrari incipit, ut fas est iis qui illic sunt electas animas initiare sacris."

S. Joannes Chrysostomus (*Hom.* 5. *de incomprehen.* n. 5.), "hoc unum," dicit, "postulatur a nobis, ut sciamus quia *Deus est*, non autem ut essentiam ejus investigemus. Audi quid dicat Apostolus, 'credere autem oportet accedentem ad Deum, quia est;' et iterum Propheta, impietatem alicui exprobrans, non reprehendit quod ignoraret *quid Deus est*, sed quod nescivit *quia est*. Nam ait: 'Dixit insipiens in corde suo, non est Deus' (Ps. xiii. 1.)."

Et præclare S. Gregorius Nyssenus in libro *De vita Moysis* (Migne P. G. t. 44. p. 373.): "Quid autem significat," quærit, "quod in caliginem seipsum prius Moyses intromisit, deinde in ea Deum prospexit? Contrarium enim id quodammodo videtur primæ visioni; nam tunc in luce, nunc in caligine Deum videt. Sed id quoque a serie anagogici sensus abhorrere non putamus; per hanc enim diversitatem historiæ docemur quod religionis cognitio lux est ab initio illis a quibus percepta est; quamobrem quod religioni oppositum intelligimus tenebræ sunt, quorum depulsio nonnisi lucis participatione fit. Verum mens hominis ad majora semper et perfectiora procedens, quanto magis ad Dei speculationem accedit, tanto magis perspicit quod divina natura invisibilis est. Nam cum reliquerit non solum omnia quæ sensu percipiuntur, verum etiam cuncta quæ mente inspiciuntur, ac semper ad interiora

progrediatur; tunc caligine undique circumseptus, invisibili et incomprehensibili, Deum videt. In hoc enim consistit Dei vera cognitio, in hoc est ejus visio, ut videas quod videri non possit, quod omnem cognitionem cognitio ejus excedit, quasi caligine quadam ipsa incomprehensibilitate undique contenta."

Idipsum Sacræ Litteræ nobis declarant, cum præter loca a Patribus modo citatis, in Job (xxxvi. 26.) legimus: "Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram;" et in Isaia (xxxx. 28.): "Nec est investigatio sapientiæ ejus;" et apud Paulum (ad Rom. xi. 33.): "O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei; quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus!"

Concilium Lateranense IV. hac in re definivit: "Firmiter credimus et simpliciter confitemus, quod unus solus est verus Deus.... et ineffabilis."—Et Concilium Vaticanum in Constitutione dogmatica "*de Fide Catholica*," cap. 1. ait: "Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorum ac Dominum cœli et terræ.... qui prædicandus est.... super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus."

II. Attamen ex his nemo inferat, nos nullam omnino in hac vita mortali habere posse divinæ essentiæ cognitionem, nullamque divinarum perfectionum intelligentiam acquirere posse; nam Patres, licet apertissime statuant nullam nos divinæ naturæ cognitionem *propriam*, extra claram visionem Dei, habere; *analogam* tamen notionem Dei, ejusque perfectionum nobis ratione et fide concessam aperte fatentur. Quapropter S. Augustinus (in Joan. tract. 13. n. 5.) ait: "Omnia possunt de Deo dici, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quæris congruum nomen, non invenis: quæris quoquo modo dicere? Omnia invenis."

Et hujus doctrinæ, quam in secunda parte thesis defendimus, rationem affert Doctor Angelicus (q. *de Potentia* 7. art. 7.).

Etenim primo demonstrat "impossibile esse aliquid univoce prædicari de Deo et creatura;" quod, inquit, "ex hoc patet. Nam omnis effectus agentis univoci adæquat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adæquare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. Item patet quod etsi una sit ratio formæ existentis in agente et

in effectu, diversus tamen modus existendi impedit univocam prædicationem; licet enim eadem sit ratio domus quæ fit in materia et domus quæ est in mente artificis, quia unum est ratio alterius; non tamen domus univoce de utraque prædicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile quod ejusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo prædicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter. Et præterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cujus esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam prædicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturæ competit. Unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum prædicabilium, inter quæ est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce prædicatur."

Deinde refutans opinionem quorumdam, qui dixerant "de Deo et creatura nihil prædicari analogice, sed æquivoce pure," ait: "ista opinio non potest esse vera; quia in pure æquivocis, quæ Philosophus nominat a casu æquivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quæ dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura æquivocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datæ de Deo, essent sophisticæ; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur; erit fallacia æquivocationis; et sic de omnibus aliis. Et præterea oportet causatum esse aliqualiter simile causæ; unde opor-

tet de causato et causa nihil pure æquivoce prædicari, sicut sanum de medicina et animali."

Et concludit: "Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil prædicetur univoce; non tamen ea quæ communiter prædicantur, pure æquivoce prædicantur, sed analogice. Hujus autem prædicationis duplex est modus. Unus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid prædicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo prædicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina prædicatione secundus modus analogiæ, et non primus."

Constat igitur nos in hac vita mortali essentiam Dei cognoscere solummodo posse *per conceptus analogos* ex creaturis desumptos, quibus ad intelligendum secundum quamdam proportionem et similitudinem "quid sit Deus" pertingimus.

Idipsum in verbo Dei nobis revelatum fuisse legimus, duobus præsertim locis celeberrimis. Etenim in epistola I. ad Corinthios, c. xiii. v. 12., Apostolus ait: "Videmus nunc per speculum in enigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum."

Quibus verbis respondet id quod Joannes Apostolus (I. ep. c. iii. v. 2.) docet, nempe Deum cognosci sicut est, non in hac mortali peregrinatione, sed visione beatifica in altera vita. "Carissimi," inquit, "nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est."

III. Age nunc, ex perfectionibus creaturarum ad essentiam et perfectiones divinas quadamtenus intelligendas quo modo ascendimus? In tertia parte thesis dicimus id fieri via *negationis, affirmationis et ea quæ dicitur per excessum;* ita tamen ut cognitio Dei quæ acquiritur *negatione* ab alia quæ habetur *affirmatione* et ab ea quæ est *per excessum* seorsum non consistat, sed alias habeat implicitas, et ex omnibus una compleatur cognitio Dei.

Quod cum declaratione indigeat, eam nobis Angelicus Doctor suppeditabit.

In questione 7. *de Potentia*, art. 5., ita loquitur S. Thomas: "Nulla forma alicujus effectus divini, est per eamdem rationem qua est in effectu, in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiorem; et inde est quod omnes formæ quæ sunt in diversis effectibus distinctæ et divisæ ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi.... Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiæ, virtutis, bonitatis et hujusmodi. Unde sicut res creatæ per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilantur; ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur: nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quæ intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vera existant, qui unicuique prædictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem hujusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species prædicta, ut dictum est; et ideo licet hujusmodi nomina quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur."

Quocirca Sanctus Thomas (eod. art. ad 2.) concludit nos *affirmative* fateri ex. g. Deum esse sapientem, "quod quidem," ait, "oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens."

Itaque ad cognoscendum Deum, prout possumus, licet *viam affirmationis* adhibeamus, *via negationis* tamen, seu *remotionis* præcipue uti debemus, quia "divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam," ait S. Thomas (*contra Gentes*, lib. 1. c. 14.), "apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est; tanto enim eius notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque pefectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum."

Quamobrem hac *negationis via* ita utimur ut affirmationibus conjungamus negationes, quæ simul cum illis ostendant divinæ substantiæ supereminentiam. Et ideo S. Maximus (in Sch. ad cap. 4. S. Dionysii, *de Div. Nom.* § 3.) egregie scripsit, illas quas cum de Deo loquimur appellamus "*privationes*," esse efficaces *positiones;* quæ etsi ejus quod non est notionem habere videntur, in Deo tamen, qui substantiam omnem et essentiam superat ac nihil est eorum quæ sunt, *excellentiam* significant." —Nec aliter Marius Victorinus (*adv. Arium*, lib. 4. n. 23.): "Ex hoc cogimur jam necessario et illa de Deo dicere, ut ejus incomprehensibile sit et esse et vivere et intelligere; nec solum ut incomprehensibile ejus sit esse, vivere et intelligere, sed ut nec esse quidem ista videantur, quod ille super omnia sit: quare et ἀνύπαρκτος, et ἀνούσιος, et ἄνους, et ἄζων, sine existentia, sine substantia, sine intelligentia, sine vita dicitur; non quidem per στέρησιν, id est, non per privationem, sed per supralationem; omnia enim quæ voces nominant, post ipsum sunt: unde nec ὄν, sed magis προύν."

Et magnifice Gregorius Nazianzenus, inter Patres per antonomasiam *theologus* appellatus, Deum alloquens (Hym. 29. ad Deum) ait: "O tu qui es super omnia; quo enim alio te fas sit sermone celebrare? Quomodo oratio te laudabit? tu enim nullis verbis efferri potes. Quomodo mens te aspiciet? tu enim nulla mente percipi potes. Solus es ineffabilis, utpote qui creasti quæcumque voce enuntiantur. Solus es qui nosci non possis; quippe creasti quidquid mente percipitur.... Et omnium finis es, et unus, et omnia, et nihil horum, non unus, non omnia.... Qui es super omnia; quo enim alio te nomine fas est celebrare?"

Triplex via cognoscendi Deum, quam descripsimus, Scriptura divina his verbis subindicavit (*Eccl.* c. 43. v. 29–33.):—"Multa dicemus et deficiemus in verbis: consummatio autem sermonum, ipse est in omnibus. Gloriantes ad quid valebimus? Ipse enim omnipotens super omnia opera sua .... glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit enim adhuc, et admirabilis magnificentia ejus. Benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis; major est enim omni laude."

ARTICULUS SECUNDUS.

An et quomodo in Deo sint omnes creaturarum perfectiones.

In præcedente articulo ostendimus nos cognoscere quid sit Deus ex rebus factis, notionibus affirmantibus, negantibus et iis quæ *secundum eminentiam* dicuntur, seu *per excessum*;—quæ notiones licet imperfectam, veram tamen divinæ naturæ et perfectionum divinarum intelligentiam quamdam nobis præbent. Nunc in eas, quæ in Deo sunt, perfectiones inquirimus, unde et superius dicta parebunt majori adhuc perspicuitate.

Sed nonnulla in antecessum notanda sunt.

Duplicis generis perfectiones theologi communiter distinguunt, scilicet, *simplices* et *secundum quid*, seu *mixtas*. Perfectio simplex illa est, quæ, ut S. Anselmus loquitur (*Monologii*, c. 14.) "melior est ipsa quam non ipsa," quatenus eam habere melius est enti *qua enti*, quam ea carere, et ex sui notione nullam adjunctam habet imperfectionem.—Dicitur melius est enti *qua enti* eam habere, quia licet enti *qua tali enti* eam perfectionem non sit melius habere quam ea carere; si tamen illud *non ut tale* ens spectetur, sed *ut ens*, ei melius est illam habere quam non habere.—Perfectio *mixta*, seu *secundum quid*, est illa cujus notio imperfectionem involvit: et ideo licet enti *qua tali* melius sit eam habere, quam non habere, si enim eam non haberet, non esset tale ens; præscindendo tamen a ratione *talis* entis, melius esset ei sub ratione *entis* eam non habere, esset enim ens perfectius. Hinc, exempli gratia, intelligentia est *perfectio simplex*, quia melior est intelligentia non intelligentia, et simpliciter melius est ens esse intelligentia præditum quam intelligentia carens, et nullam intelligentia ex notione sui involvit im-

perfectionem.—E contra esse corpus est *perfectio mixta*, seu *secundum quid*, quia corpus esse in sui notione, seu in conceptu suo formali, imperfectionem involvit, licet *alicui enti*, puta lapidi, *qua tali*, melius est esse corpus, quam non esse, cum non esset lapis, nisi esset corpus.

Perfectiones simplices dividuntur iterum in eas quæ strictiori significatione appellantur tantummodo *simplices*, et in *simpliciter simplices*. In strictiori acceptione *simplex* perfectio, dicitur illa quæ nullam quidem involvit imperfectionem, sed cum alia æquali perfectione in eodem subjecto inveniri nequit; *simpliciter* vero *simplex* dicitur ea, quæ non solum non involvit in suo conceptu formali imperfectionem, sed etiam in eodem subjecto aliam æqualem perfectionem non excludit.—Hinc relatio in divinis perfectio *simplex*, non *simpliciter simplex*, appellatur; nam licet nullam involvat imperfectionem, non compatitur tamen in eadem persona aliam relationem æqualis perfectionis, ex g., paternitas filiationem. E contra, intelligentia dicitur perfectio *simpliciter simplex*, quia et imperfectione ex notione sui caret, et cum alia perfectione æquali in eodam subjecto adesse potest.

Præterea adnotandum est, aliquid in alio contineri posse tripliciter: *formaliter*, *eminenter* et *virtualiter*. *Formaliter* illud in re aliqua adesse dicitur quod secundum suam propriam rationem inest, ut anima, ex g., in homine:—*eminenter* in alio dicitur illud adesse quod in eo perfectiori modo quam in seipso continetur:—et *virtualiter* aliquid est in alio quum hoc virtute sua habet quidquid in illo est perfectionis: id autem duplici ratione habere potest, vel quia producere potest illud quod in se virtualiter dicitur contineri, ut causa effectum; vel quia *se solo* præstare potest omnia quæ illud præstat.

Demum præteriri non debet animadversio, quam verbis Angelici Doctoris subjicimus:—

"Sciendum," inquit (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 28.), "quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio, quantum ad sui originem, attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non-esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectius esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non-esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem, perfectum dicitur

non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* (*Matth.* v. 48.)."

His præmissis, statuitur

THESIS VII.

Deus omnes creaturarum perfectiones habet; ita tamen ut eæ quæ sunt simpliciter tales in eo formaliter licet eminenter insint, virtualiter vero tantum eæ quæ tales sunt secundum quid, et appellantur mixtæ.

I. In prima parte, thesis quam proposuimus dicit Deum, aliqua ratione, omnes creaturarum perfectiones habere. Id autem apertissime patet

a) *Ex Scripturis.*—Etenim Apostolus ait (ad Rom. xi. 17.): "Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia:"—quibus verbis docet quidquid est perfectionis a Deo esse; ac proinde aliqua ratione in eo inesse.

b) *Ex Patribus,* qui hanc veritatem sæpe multisque modis inculcant. Ad exemplum sequentes referam.

S. Gregorius Nazianzenus (*Orat.* 38. in theoph., n. 7.) ait: "Universum id quod est in se [Deus] complectitur, nec principium habens, nec finem habiturum, velut pelagus quoddam essentiæ immensum et interminatum, omnem tum temporis, tum naturæ cogitationem superans."

S. Joannes Damascenus, fere iisdem verbis post eum dicit (*de Fide orthod.* lib. 1. c. 9.): "Totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiæ pelagus complexu suo ipse [Deus] continet."

Et S. Augustinus (*de Genesi ad Litt.* lib. 5. c. 16.) de Deo loquens ait "nihil horum quæ fecit existens, et omnia primitus habens, sicut ipse est: neque enim ea faceret, nisi ea nosset antequam faceret; nec nosset, nisi videret; nec videret, nisi haberet; nec haberet ea quæ nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus."

Et vulgatus Dionysius Areop. (*de Div. Nom.* c. 5. § 8.): "Deus non hoc quidem est, illud vero non est; sed potius omnia est, ut omnium auctor et in se omnia principia, omnes omnium rerum terminationes continens et anticipans."

c) *Ex ratione.*—Nam omnis perfectio quæ in effectu est, aliqua ratione

inveniri debet in ejus causa efficiente. Sed Deus est omnium creaturarum causa prima efficiens. Ergo.—Ad rem S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 28.): "Nihil agit nisi secundum quod est in actu; actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis. Possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse, quam sit actus causæ agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte ejus in quod terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad unam causam, quæ Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quidquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius, quam sit in re illa."

Præterea, Deus, ut inferius patebit, omnem habet *essendi* plenitudinem. Ergo Deus habet omnes creaturarum perfectiones.—Consequentia patet, quia omnis perfectio est perfectio essendi, seu omnis perfectio habetur secundum aliquod esse.

"Sicut omnis nobilitas et perfectio," ait S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 1. c. cit.), inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non-esse; quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non-esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectus. Ista vero quæ tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti (non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse), sed quia participant esse per quemdam particularum modum, et imperfectissimum."

II. In secunda parte thesis statuimus perfectiones creaturarum, quæ simpliciter sunt tales, in Deo esse *formaliter*, licet *eminentiori modo* in eo insint. Et quidem has perfectiones formaliter esse in Deo constat

a) *Ex Scripturis;* nam Deus dicit (Prov. viii. 14.): "Meum est consilium et æquitas, mea est prudentia, mea est fortitudo." Eodem pacto passim in Sacris Litteris commemorantur Dei sapientia, bonitas, justitia, aliæque perfectiones; quæ prædicantur de Deo formaliter, cum sensu formali dicatur 'Deus est sapiens,' 'Deus est bonus,' 'Deus est justus' et ita porro: hæ ergo perfectiones in Deo formaliter insunt.

b) *Ex ratione.* Perfectio enim simpliciter simplex ex notione sui nullam involvit imperfectionem, neque excludit aliam perfectionem

æqualem in eo in quo inest. Ergo Deus, qui omnes habet creaturarum perfectiones, eas quæ sunt simpliciter simplices formaliter habet.

At eas emimentiori modo habet; non enim in eo insunt ut in creaturis, quasi Deus illis perfectionibus a se distinctis, tamquam qualitatibus, perficiatur; sed ita insunt Deo ut Deus substantia sua sit quælibet quæ nominatur, et omnes perfectiones ejus sint ipse Deus.

Hanc veritatem, quæ ex dictis in articulo præcedente facile constat, et adhuc melius patebit cum de divina simplicitate loquemur, expresse docuerunt Patres. Ad exemplum audiatur S. Gregorius Nyssenus: "Dominus," inquit (*Hom.* 7. in *Cantic. Canticor.*), "natura sua id ipsum quod est, veritatis et sapientiæ et virtutis est substantia."—Et S. Augustinus (*De Trinit.* lib. 6. c. 4.): "Humano quippe animo non est hoc esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem; potest enim esse animus et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significatur."—Et idem S. Doctor (*de Trinit.* lib. 15. c. v.): "Non percepit [Deus] sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse sapientia est. Et hæc vita, eademque virtus sive potentia; eademque species, qua potens, atque speciosus dicitur. . . . Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam, vel essentiam est intelligendum."

Quare Concilium Rhemense, an. 1148. sub Eugenio III., celebratum, eamdem veritatem his verbis definivit: "Credimus, nonnisi ea sapientia, qua est ipse Deus, sapientem [Deum] esse; nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse; nonnisi ea unitate unum, quæ est ipse; id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum."

III. In tertia parte thesis propugnamus perfectiones secundum quid, seu mixtas *non formaliter*, sed *tantum virtualiter*, in Deo inesse. Quod

1. constat *auctoritate* Conc. Lateranensis IV. sub Innocentio III., an. 1215, celebrati, in quo tamquam insana damnata fuit Almarici doctrina, qui contendebat creaturas omnes de Deo vere ac proprie prædicari posse, ita ut Deus vere sit lapis, leo, etc.

2. *ratione.* Nam perfectiones de quibus loquimur, ratione sui, seu in sui conceptu imperfectionem quamdam involvunt, ideoque nequeunt

secundum propriam sui rationem, in Deo, utpote perfectissimo, formaliter inesse; ac proinde in eo, in quo aliquo modo sunt creaturarum omnes perfectiones, virtualiter tantum insunt, quatenus et causa est illarum, et ipse se solo ac perfectiori modo præstare potest omnia quæ per illas præstat.

Id Scriptura ipsa innuit in verbis Ps. xciii., v. 8. 9.: "Intelligite, insipientes in populo; et stulti, aliquando sapite. Qui plantavit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum, non considerat?"

Ex dictis facile solvitur difficultas quæ adversus doctrinam in hoc articulo propugnatam proponi posset.

Obj. Perfectiones rerum plurimæ oppositæ sunt, secus nec species rerum diversæ essent. Ergo Deus rerum omnium perfectiones in se uno continere nequit, cum opposita in eodem simul consistere nequeant.

Resp. neg. conseq.—Etenim perfectiones creatæ oppositæ sunt, diversasque rerum species constituunt, quia vel ex natura sua imperfectionem quamdam admixtam habent, vel si sunt perfectiones simpliciter simplices, naturæ tamen creatæ limitibus coarctantur. Perfectiones vero quæ in Deo insunt neque mixtæ sunt imperfectionibus, neque a natura in qua sunt limites habent:—idcirco inter se non opponuntur. Divina substantia, quæ est ipsum Esse subsistens, omnium rerum perfectiones habet, nullius tamen proprietatem.

Scholion.—*De Nominibus Dei.*

Quæ hucusque, duobus præsertim articulis præcedentibus, declaravimus, satis ostendunt quo pacto Deum, quem ineffabilem verissime prædicamus, multis tamen nominibus significare recte possumus. At idipsum præstat, ductu Angelici Doctoris, paulo fusius evolvere.

Itaque S. Thomas in Summa Theologica, p. 1. q. 13., primo quærens "Utrum aliquod nomen Deo conveniat," respondet: "Secundum Philosophum, 1. Periher. cap. 1. in princ., voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, art. 2. quæst. præced., quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur

a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est, sicut hoc nomen, *homo*, exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim, quam significat nomen, est definitio."

Deinde idem S. Doctor ad quæstionem, quam art. 2. sibi proponit: "Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter," cum distinctione respondet, nam "de nominibus," inquit, "quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant; manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum."—Quoad nomina vero quæ "absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus, sapiens* et hujusmodi," refutatis aliorum opinionibus, ait: "dicendum est quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra, quæst. 3. art. 2. quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur.... Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexisit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius, e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, *de Doctrina*, lib. 1. cap. 31: *In quantum bonus est, sumus.*"

Et ideo art. 3. quæstionem "Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie," solvit distinguendo inter varia nomina quibus Deum nominamus: "Dicendum," ait (art. 3. ad 1.) "quod quædam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens*, *bonum*, *vivens*, et hujusmodi; et talia proprie dicuntur de Deo."—Imo "competunt Deo," adnotat S. Thomas (eod. art. in cap.), "*magis* proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero *ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo;* habent enim modum significandi qui creaturis competit."

Hinc etiam patet qua ratione Deus in Sacris Litteris dicatur *unus bonus* (Matt. xix. 17.), et *solus pius* (Apoc. xv. 4.), et *solus justus* (II. Mach. i. 25.), et *solus potens* (I. ad Tim. vi. 15.), et *solus sapiens* (ad Rom. xvi. 27.).

ARTICULUS TERTIUS

Quænam sint perfectiones Dei quæ essentiam ejus physicam constituant.

Perfectiones quæ in Deo insunt aliæ sunt plane divinæ, quæ scilicet nonnisi Deo conveniunt, aliæ vero quæ licet eminentiori modo in Deo sint, a creaturis tamen aliquatenus participantur.

Tum illæ tum istæ perfectiones dicuntur *absolutæ* quia ita insunt Deo ut tribus personis divinis, quæ unus Deus sunt, necessario conveniant. Distinguuntur autem a perfectionibus *relativis* seu *personalitatibus divinis;* nam hæ quidem in Deo etiam necessario insunt, sed ita ut quælibet earum non tribus personis divinis conveniat, verum una aliam excludat, cum una alteri relative opponatur, sicut in Tractatu *de Trinitate* patebit.

Perfectiones sive absolutæ, sive relativæ, a quibusdam theologis appellari quandoque solent nomine attributorum, sive absolutorum, sive relativorum; latiori enim sensu *attributum* vocant quidquid in Deo inest et de Deo prædicatur.

Sed *strictiori sensu* a theologis *attributa* Dei communius intelliguntur; quætenus nempe significant *perfectiones Dei absolutas necessario et formaliter in Deo existentes et modo nostro concipiendi ex essentia metaphysica Dei veluti ex radice prodeuntes.*—Quod ut probe intelligatur, sequentes animadversiones attendantur.

Proprietates rei, ut notum est, illa dicuntur quæ essentiam rei consequuntur, eique ita conveniunt ut in aliis rebus non inveniantur, et sine illis res esse non possit. Illud vero quo res primo in suo esse constituitur, quo primo a cæteris rebus discernitur, et quo veluti ex primo fonte primaque radice omnes rei proprietates dimanant, *essentia* proprie loquendo, vel *essentia metaphysica* nominatur. Jam vero licet in Deo, sicut proprio loco declarabitur, nulla sit inter essentiam et attributa realis distinctio, nullamque veram originem nisi personæ ex persona; ideoque in Deo non sit, ut in rebus creatis, essentia, ex qua proprietates, seu attributa, per naturalem quamdam resultantiam prodeant; modo tamen nostro concipiendi, ad divinam plenitudinem aliquo pacto intelligendam, multa in ea discernimus, et inter ea unum quod ratio sit cæterorum appellamus *essentiam* Dei strictiori sensu acceptam, seu, ut

communius dicitur, *metaphysicam essentiam Dei.* De ea in sequenti articulo sermo erit.

Attributa divina in strictiori acceptione sumpta, juxta eam quam modo dedimus declarationem, scilicet, perfectiones Dei absolutæ modo nostro concipiendi ex essentia Dei metaphysica quasi prodeuntes, multipliciter a Theologis distingui solent. Apud eos adhibitas invenies tum unam, tum aliam, tum omnes sequentes divisiones. Dividuntur ergo ab eis attributa divina:

a) In attributa *negativa*, prout perfectiones Dei intelliguntur et significantur negando imperfectiones quæ in creaturis inveniuntur, sicut fit cum dicitur ex g. Deus incorporeus, simplex, immutabilis, incomprehensibilis;—et in attributa *positiva*, prout perfectiones Dei significantur affirmando illas perfectiones quæ in creaturis insunt et ex natura sua nullam involvunt imperfectionem, et *quantum ad id quod significatur* revera et proprie in Deo sunt, sicut fit cum ex. g. Dei intellectus, Dei voluntas, aut Dei potentia commemoratur.

b) In attributa *communicabilia* et *incommunicabilia*, prout possunt vel non possunt creaturis communicari.

c) In attributa *quiescentia*, *operativa* et *moralia*, prout vel exhibent Deum, ut aiunt, sine relatione ad operationes divinas; vel Deo inesse intelliguntur in quantum est spiritus virtute infinita præditus; vel Deum tamquam omnis moralitatis fundamentum et exemplar ostendunt.

Verum his divisionibus sepositis, quæ vel minus aptæ videntur, vel usui non sunt, exemplo S. Thomæ, attributa Dei in ea quæ modum quo Deus *est* spectant et ea quæ modum quo Deus *operatur* distinguimus; illa in hac secunda parte Tractatus, ista vero in sequentibus contemplaturi.

Diximus quid nomine essentiæ Dei metaphysicæ veniat: cum ea confundenda non est *essentia physica Dei.* Quid hac voce significetur, aperiet

THESIS VIII.

Essentia Dei physica philosophice, ut aiunt, sumpta, nimirum prout est a parte rei in se ac independenter a quovis mentis conceptu, constat omnibus perfectionibus Dei necessariis tum absolutis tum relativis: theologice vero sumpta, nimirum præcise prout communicabilis vel communis est tribus Personis divinis, perfectionibus divinis omnibus absolutis, sed non relativis ut formaliter talibus, constat.

Prima pars thesis ita probatur:

1. Quidquid est in Deo, Deus est, ut ex dicendis de absolutissima Dei simplicitate patebit. Sed omnes perfectiones necessariæ sunt in Deo, tum *absolutæ* tum *relativæ*. Ergo hæ omnes Deus sunt.—Sed quidquid Deus est, constituit essentiam Dei physicam *philosophice* sumptam. Ergo essentia Dei physica *philosophice* sumpta constituitur, seu constat, omnibus perfectionibus necessariis tum *absolutis*, tum *relativis*.

2. Deus prout est in se ac independenter a quovis conceptu, est ens in omni genere perfectionis infinitum, unum secundum naturam, et trinum secundum personas. Sed ens hujusmodi pro suis constitutivis dicit perfectiones necessarias tam *absolutas*, quam *relativas*. Ergo.

Secunda pars thesis patet, quia

1. Essentia Dei physica, *theologice* sumpta, consideratur ut communicabilis vel communis tribus Personis divinis. Sed nulla perfectio divina relativa, uni Personæ propria, communicatur formaliter ut talis alteri Personæ, ut in Tractatu de Trinitate manifestum erit:—et tamen, præter perfectionem relativam propriam, quæ formaliter non communicatur alteri Personæ, quidquid una Persona habet communicatur alteri. Ergo essentia Dei physica, *theologice* sumpta, constat perfectionibus divinis omnibus absolutis, sed non relativis, ut *formaliter* talibus.

2. Conc. Lateranense IV. c. 2. de essentia physica Dei, *theologice* sumpta, sic definit: "Quælibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina; quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus qui procedit; ut distinctiones sint in

personis, et unitas in natura."—Ergo essentia Dei physica, præcise prout est communicabilis vel communis tribus Personis divinis, id est *theologice* sumpta, constat perfectionibus omnibus divinis absolutis, sed non relativis ut *formaliter* talibus.

Hæc diximus ut probe quid nomine essentiæ Dei in decursu Tractatus veniat intelligatur; — difficultates vero, quæ mysterium ipsum Trinitatis attingunt, suo loco, de SS. Trinitate agentes, proponemus et solvemus.

ARTICULUS QUARTUS

Quænam perfectio constituat essentiam Dei metaphysicam.

In hoc articulo, juxta superius dicta, quænam in Deo perfectio sit inquirimus, quæ spectato modo nostro concipiendi, veluti constitutivum divinæ naturæ haberi debeat, et ex quo tamquam ex prima origine primoque fonte perfectiones cæteræ omnes divinæ dimanent. Non quærimus ergo quodnam sit in Deo reale principium, ex quo illæ fluant; sed quid a nobis, de Deo pro modulo nostro cogitantibus, ut tale habendum sit.

Hac de re multæ quidem sententiæ theologorum citantur; omnes tamen ad tres principaliores reduci commode possunt.

Prima sententia statuit *infinitatem* esse illud quo divina natura constituatur et ab aliis omnibus distinguatur. Et hæc sententia, quæ multis inter Scotistas arridet, diversimode a defensoribus suis intelligitur ac propugnatur. Quidam ut constitutivum Dei proclamant infinitatem ejus veluti materialem, illam nempe quæ omnes divinas perfectiones, singulasque gradu quo major nullus esse potest, complectitur:— alii stant pro infinitate formali, quæ omnes Dei perfectiones afficit, et nonnisi carentiam omnimodam dicit omnis termini, seu limitationis:— demum alii infinitatis nomine significant exigentian omnium plane perfectionum.

Verum, quocumque modo sententia hæc intelligatur, minus apta videtur ad rationem propriam divinitatis, seu ad essentiam Dei metaphysicam explicandam. Etenim, *primo sensu* intellecta, indicat profecto quænam sit essentia Dei *physica*; sed quænam sit essentia ejus *metaphysica*, de qua unice in præsenti disputamus, non declarat. Sane nunc

non quærimus quid Deus in se reapse sit quasque realiter habeat perfectiones; sed quid, nostro concipiendi modo, veluti radix et fundamentum sit perfectionum singularum. — *Secundo sensu*, infinitas nequit assignari ut essentia Dei metaphysica; nam in eo sensu infinitas sumitur ut proprietas, vi cujus quidquid in Deo est fine seu limitatione caret; quæ proprietas a nobis concipi non potest, ut id per quod essentia Dei constituatur.—"Verum est," ait P. Kleutgen (*Inst. theol.* de Deo, n. 210.), "per eam [infinitatem] Deum ab omni quod non est Deus, distingui; sed hoc satis non est, ut essentia dicatur. Neque enim per essentiam solam, sed etiam per proprietates, quæ ab ea manant, res ab aliis distinguitur; essentia autem est id, quo in sese, in *esse*, ut ajunt, *proprio* constituitur. Sic substantia spiritualis ab omni re corporea incorruptione distinguitur; neque tamen hæc incorruptio, sed immaterialitas, quam incorruptio consequitur, essentia ejus est. Et sicut res creata non est creata quia finita, sed finita quia creata; ita nec Deus Deus est quia infinitus, sed infinitus quia Deus."— *Tertio sensu*, sententia quæ asserit rationem propriam divinitatis esse infinitatem, prout significat exigentiam omnium divinarum perfectionum, quæstionem nostram prorsus non attingit; cum hæc tota versetur in investigatione illius propter quod exigit Deus omnem habere, sine ullo limite, perfectionem.

Secunda sententia, quam communius Thomistæ sequuntur, essentiam divinam constitui censet per gradum intellectivum; "cujus patroni," ait Billuart (*de Deo*, disp. 2. a. 1. § 1.), "iterum inter se dividuntur, aliis opinantibus pro intelligere radicali, quibusdam pro remoto, quibusdam pro proximo, nimirum pro ipsa potentia intellectiva; aliis opinantibus pro intelligere actuali, non sub ratione operationis, sed sub ratione ultimæ actualitatis per se subsistentis."—Hanc autem postremam opinionem defendit ipse Billuart.

Sed neque admittenda videtur hæc sententia quæ in gradu intellectionis divinæ constituit essentiam Dei metaphysicam, sive intelligere radicale defendat, sive actuale:—nam perfectio essentiæ divinæ concipitur ut ratio intellectionis perfectæ; non autem intellectio perfecta ut ratio perfectionis divinæ essentiæ.

Sane *intelligere* Dei actuale non concipitur a nobis tamquam con-

stituens naturam divinam perfectissimam, sed ut quid supponens divinam naturam perfectissimam ac dimanans ab ea. Et si dico, Deus est summe intelligens, id nec primum est ex illis quæ de Deo dici possunt, nec tale a quo veluti a radice cætera fluant; nam hujus enunciati, nimirum, Deus est summe intelligens, rationem habeo in eo quod Deus est a se, seu est ipsum esse, ideoque plenissime in se complectens quidquid est perfectionis.

Quapropter S. Thomas, quin statuat intelligere Dei veluti fontem esse ex quo fluant omnes divinæ perfectiones, illud ab alio quasi constitutivo naturæ divinæ oriri docet, et ostendit (1. q. 14. prœm. et art. 1.) Deum esse in summo gradu cognitionis, seu in Deo esse summum intelligere, quia ipse est summe immaterialis.—Similiter idem sanctus Doctor alio in loco (1–2., q. 2. a. 5. ad 2.) aperte declarat: "Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius (*de Div. Nom.* c. 5.) loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.*"

Idipsum Sacræ Litteræ videntur innuere cum intelligentiam et sapientiam ad instar aliorum attributorum Dei commemorant: "Apud ipsum," ait Job (c. xii. v. 13.), "est sapientia et fortitudo, ipse habet consilium et intelligentiam."

Tertia sententia apud Theologos communior, quam S. Thomas tenuit, ut patebit inferius, docet essentiam Dei metaphysicam in *aseitate*, seu in eo quod se ipso est, ponendam esse. Hanc sententiam, a Cardinale Gotti, et nonnullis aliis Thomistis defensam, vindicabimus, postquam ad ejus clariorem expositionem quædam præmiserimus.

Et primo apertissimum est hac locutione 'Deus est *ens a se*' significari non posse Deum sibimetipsi existentiam dedisse, cum hoc manifestam involveret contradictionem, debuisset enim esse ut produceret simulque non esse ut produceretur. Opponitur ergo *ens a se* enti quod *ab alio* est; et cum Deus ens a se nuncupatur, a Deo omnis causa removetur

atque plenissima independentia ejus in esse prædicatur.—Hinc eadem locutione, significatur Deus ut habens omnimodam et absolutam necessitatem existendi, seu dicitur ens omnino et intrinsece *necessarium*, seu ens cujus essentia est *esse*.—Præterea, et ob eamdem rationem dicitur ens habens totam plenitudinem essendi. Etenim ens quod non habet esse participatum, ac proinde non habet determinationem essendi secundum *aliquem gradum* entis, sed essentia sua est *esse*, habere necessario debet illud esse in tota sua plenitudine et absque ulla limitatione: quapropter quidquid *esse* absolutæ perfectionis concipi potest, id totum est ille, cujus essentia est *Esse*, non secundum gradum aliquem, ultra quem non porrigatur, sed simpliciter, et sine limite. "Ipsum *Est* purissimum," ait S. Bonaventura (*Itinerar.* c. 5.) non occurrit nisi in plena fuga *non esse*.... nam *ipsum Esse* nihil habet de *non esse*."—Et S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 28.): "Rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset.... Deus igitur qui est totum suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse."

Quamobrem *aseitas*, etsi juxta formam vocis negativum quid præferat, ratione tamen rei significatæ quiddam maxime positivum, nimirum absolutissimam Dei independentiam, necessitatem, ac plenitudinem totius esse ostendit. Et ideo proponitur

THESIS IX.

Aseitas Dei, juxta Scripturarum revelationem ac Patrum doctrinam, tamquam essentia ipsius Dei metaphysica habenda est.

Probatur thesis

I. *Ex Scripturis;* nam in libro Exodi c. iii. vv. 13. 14. legitur:—"Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen: *Ego sum qui sum.* Ait: sic dices filiis Israel, *Qui est* misit me ad vos."—Ex quo loco ita argumentamur:

Cujuscumque rei nomen maxime proprium est illud quod significat ejus essentiam.—Sed Deus, loco citato, nomen significans suam aseitatem

maxime proprium sibi esse declarat.—Ergo Deus eo loco declarat nomen significans suam aseitatem esse illud quod essentiam suam significat, utique metaphysicam; — quamobrem aseitas tamquam essentia Dei metaphysica agnoscenda est.

Major est evidens; cum enim essentia sit id quo res primo in suo esse constituitur, quo primo discernitur a cæteris rebus, et ex quo tamquam ex primo fonte proprietates omnes rei dimanant;—in dubium revocari nequit illud nomen rei alicujus esse maxime proprium, quod essentiam ejus significat.

Minor asserit duo, nempe Deum revelasse nomen quod aseitatem suam significat;—et illud revelasse tamquam sibi maxime proprium. Utrumque igitur assertum probandum est.

Et ad *primum* quod attinet, nomen "Qui est" a Deo revelatum, divinam aseitatem significare clarissime patet. Etenim nomen "Qui est" aperte significat Deum *se ipso esse, necessario esse, simpliciter secundum plenitudinem totius esse;* quæ per *aseitatem* significantur, prout in declaratione sensus hujus vocis superius exposuimus.

Hanc etiam esse significationem nominis "Qui est" communi sententia Patres intellexerunt. Ita, ex. g., S. Gregorius Nazianzenus (*Or.* 45. al. 42. n. 3.): "Hoc nomine," ait, "ipse se ipsum appellavit, cum Moysen alloqueretur in monte. Totum enim in se ipso complectitur *Esse*, quod neque cœpit unquam, neque desinit, quasi quoddam essentiæ pelagus infinitum et immensum, omnem et naturæ et temporis rationem transcendens."

Similiter S. Hieronymus (in ep. ad Eph. c. 3.): "Loquitur," inquit, "in Exodo Dominus: 'Ego sum qui sum;' et: 'hæc dices filiis Israel; Qui est, misit me ad vos.' Numquid solus Deus erat, et cætera non erant? Utique Angeli, cœlum, terra, vel maria et ipse Moyses cui Dominus loquebatur et Israel et Ægyptii, ad quos et contra quos princeps et adversarius mittebatur, et erant. Et quomodo nomen commune substantiæ sibi proprium vindicat Deus? Illa, ut diximus, causa; quia cætera, ut sint, Dei sumpsere beneficio. Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suæque causa substantiæ, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit."

Quin ipsam formam hebraicæ locutionis id expressisse erudite ac luculenter ostendit Rabbi Moses Maeimonides (lib. 1. *Moreh Nev.* c. 63.).

Et re quidem vera illud Vulgatæ '*Ego sum qui sum,*' et '*Qui est misit me ad vos,*' hebraice in forma futuri scriptum est '*Ero qui ero,*' et '*ero misit me ad vos:*' quod vocabulum futuri temporis a substantivo ה׳ה deducitur: porro, de eo, ita rabbi Moses Maeimonides: "Hoc nomen derivatum est a verbo *haiah*, quod existentiam significat; nam *haiah* significat existere, neque interest sive dicas *haiah*, sive *nimza* in hebraica lingua. Totum vero hujus rei mysterium positum est in eo quod adhibuit eamdem dictionem, quæ existentiam significat, per modum attributionis vel prædicationis. Nam pronomen relativum *qui* continet in se mentionem attributi alicujus inhærentis sibi, quippe quod nomen sit imperfectum, et adjunctum sibi nomen aliud requirit. Et positum est nomen primum, quod subjecti vicem sustinet *ehieh*, *ero;* et nomen secundum, quod attributum ejus est, itidem vocatur *ehieh*, *ero*, et vox adhibetur plane in substantia eadem cum priore. Quasi ostendere vellet, subjectum ipsum idem in substantia esse cum attributo; ut hæc totius rei declaratio sit, Deum existere, sed non per existentiam. Quare explicatio et expolitio illius est, existens qui est existens. Quasi diceret, Qui necessario existit."[1]

Secundum assertum, nempe Deum revelasse Moysi illud nomen "Qui est" [heb. אהיה, græce ὁ ὤν] esse sibi maxime proprium probatur:

a) *Ex interrogatione Moysis.* Etenim, in capite iii. Exodi, v. 6., legimus Deum apparuisse Moysi in monte Horeb, et dixisse ei: "Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, Deus Israel, et Deus Jacob;" et Scriptura statim subjungit: "Abscondit Moyses faciem suam; non enim audebat aspicere contra Deum."—Deinde in eodem capite Exodi in v. 13. hæc habentur: "Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus? quid dicam eis?"

[1] "In libro Judaico 'De fundamentis legis' l. II. c. 27. (apud de Voisin, 'Theologia Judaica,' l. I. c. 4. p. 26.) hæc est nominis יהוה explicatio. 'Respondit Deus nomen suum esse: *Ego sum qui sum*, id est ens a se ipso, et non ab aliis pendens, ut propterea crederet (Moyses), Dei expleri voluntatem, prout ipsi placeret. Hæc autem dictio: *Ego sum*, est primæ personæ, quasi diceret: *Ego sum quia sum*, non autem quia alius est præter me; nec enim meum *Esse* et mea virtus pendet ullo modo ab aliis, sicut alia pendent entia. Nullum enim ex aliis præter me dicere potest de se ipso: *ego sum qui sum;* sed solum dicere potest: *ego sum quia est alius*, causa scilicet prima, a cujus *Esse* pendet *esse* rerum omnium.... Ideo nulli præter ipsum convenit nomen: *Ego sum qui sum*, quasi diceretur: *Ego sum et existo, quia sum, non autem quia est alius præter me,*' "

Jam vero ex his locis constat Moysen jam cognovisse Deum tamquam supremum numen, cujus sit universalis providentia circa omnia, et specialis circa populum Israeliticum, cum postulabat ut ei Deus nomen suum manifestaret.—Ergo non quærebat tunc a Deo ut manifestaret ei quodcumque nomen divinitatis, sed illud quod esset *maxime* proprium, quodque rationem proprissimam divinitatis significaret.—Et ideo Deus benigne petitioni Moysis annuens, dum dixit nomen suum esse "Qui est," ostendit hoc esse nomen suum maxime proprium.

b) *Ex modo quo Deus respondit interrogationi Moysis;* nam veluti definitionem suimet ipsius præmittit; ita enim respondit (v. 14.): "Dixit Deus ad Moysen: *Ego sum qui sum.* Ait: sic dices filiis Israel; *Qui est* misit me ad vos."—Qui modus respondendi profecto ostendit Deum velle declarare, prout ab homine intelligi potest, quid ipse sit; et ideo velle revelare hominibus nomen suum maxime proprium.

c) *Ex eo quod Deus emphatice dicat Jehovah* [h. e. *ille qui est*] *esse nomen suum;* quod sane significat hoc nomen *maxime* sibi convenire atque præ cæteris nominibus esse sibi propriissimum.—In Exodi iii. 15. Deus dicit iterum Moysi: "Hæc dices filiis Israël: Dominus [Jehovah] Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob misit me ad vos: *hoc nomen mihi* est in æternum, et *hoc memoriale meum* in generationem et generationem." Iterum in cap. vi. v. 2.: "Locutusque est Dominus ad Moysen dicens: Ego Dominus [Jehovah], qui apparui Abraham, Isaac et Jacob in Deo omnipotente; et *nomen meum* Adonai [Jehovah, in textu hebraico] non indicavi eis."

II. *Ex Scripturis aliis* iterum probatur thesis; ex illis scilicet locis in quibus Deus ex eo quod est Jehovah, seu *ille qui est,* tamquam ex ratione suarum perfectionum, sibi vindicat suam unitatem, suam æternitatem, suam omnipotentiam, suam immutabilitatem, suam futurorum scientiam. Hinc Moyses docens populum ait (Deut. iv. 39.): "Scito ergo hodie, et cogitato in corde tuo, quod Dominus [Jehovah] ipse sit Deus [Elohim], in cœlo sursum et in terra deorsum, *et non sit alius.*"—Et Deus ipse apud Isaiam, c. xlii. v. 8–9.: "Ego Dominus [Jehovah], hoc est nomen meum: gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus. Quæ prima fuerunt, ecce venerunt, nova quoque ego annuntio: antequam oriantur, audita vobis faciam."—Et iterum Deus in

Isaiæ xliii. 10–13. "Ego ipse *sum*. Ante me non est formatus Deus, et post me non erit. Ego *sum*, ego sum Dominus [Jehovah], et non est absque me Salvator. Ego annuntiavi, et salvavi, auditum feci, et non fuit in vobis alienus: vos testes mei, dicit Dominus, et ego Deus. Et ab initio ego ipse, et non est qui de manu mea eruat: operabor, et quis avertet illud?"—Demum, ne nimius sim, apud Malachiam, iii. 6., Deus dicit: "Ego enim Dominus [Jehovah], et non mutor."

III. *Ex Patribus* confirmatur thesis. Ut autem incipiam a Græcis, et eorum testimonia quædam proferam ad exemplum, vulgatus Dionysius Areopagita in opere *de Divinis Nominibus*, c. v., aseitatem ut rationem propriam divinitatis commemorat. Ibi § 4.: "Qui est," ait, "universæ essentiæ possibilis supernaturalis causa substantialis existit; principium et mensura sæculorum, et temporum entitas, et entium ævum, tempus eorum quæ fiunt, esse iis quæ quoquomodo sunt, generatio quoquomodo genitis.... Deus enim non quovis modo est ens, sed simpliciter et infinite, totum esse in se pariter complexus et anticipans." Et § 5. dicit: "Deus igitur cum sit, ut consentaneum est, omnibus aliis magis principalis ab antiquiore dono suo laudatur, ut ens."

S. Maximus hæc verba Dionysii exponens (Schol. in lib. *de Div. Nom.* c. 5. § 5.), inquit: "Deus sibi hoc nomen imposuit, cum dixit: *Ego sum qui est* (*Ex.* iii. 14.): a quo idcirco consentanee laudatur ante alia quæ de ipso dicuntur, qualia sunt nomen vitæ et sapientiæ et alia hujusmodi.... Hoc enim esse statim prima notione mens cogitat, postea hoc vel alio modo illa esse contemplatur."

Et S. Gregorius Nazianzenus non minus clare sententiam quam propugnamus exponit in Orat. 30. (*Theol.* 4. alias 36.), n. 18., dicens: "Quantum nobis assequi concessum est, *Ens* et *Deus*, magis quodammodo essentiæ nomina sunt; ex iisque etiam vox *Ens*, ad eam indicandam aptior est; non hac solum ratione, quod ipse, cum Moysi in monte oraculum ederet, quæreretque ille, quo nomine vocaretur, ita seipsum appellavit, dicens videlicet ei, ut ad populum his verbis uteretur: '*Qui est misit me* (*Ex.* iii. 14.); sed etiam quia nomen illud magis proprium esse comperimus."

Et S. Joannes Damascenus (*de Fide Orthod.* lib. 1. c. 9.): "Ex omnibus," ait, "nominibus quæ Deo tribuuntur, nullum æque proprium

videtur, atque ὁ ὤν [id est, *qui est*], quemadmodum ipsemet, cum Moysi in monte responderet, ait: 'Dic filiis Israel; Qui est misit me' (Ex. iii. 14.). Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiæ pelagus complexu suo ipse continet."

Ad Latinos Patres quod attinet, tribus eorum testimoniis, speciminis gratia, contentus ero.

S. Hilarius (*de Trinit.* lib. 1. n. 5.) citat verba, "*Ego sum qui sum*," et "*Hæc dices filiis Israel; misit me ad vos Is qui est;*" deinde ait: "Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quæ naturæ divinæ incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur; quia id ipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque cœpti: sed id quod cum incorruptæ beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut poterit aliquando non esse; quia divinum omne neque abolitioni, neque exordio obnoxium est."

S. Ambrosius (in Ps. xliii. n. 19.) citata verba Exodi exponens dicit: "Cognoscens mentem ejus [Moysis] Deus non respondit nomen, sed negotium: hoc est, rem expressit non appellationem dicens: '*Ego sum, qui sum*;' quia nihil tam proprium Dei, quam semper esse."

Demum S. Bernardus (*de Consid.*, lib. 5. c. 6. n. 13.) de Deo interrogans, quærit: "Quis est? Non sane occurrit melius, quam *Qui est.* Hoc ipse de se voluit responderi; hoc docuit, dicente Moyse ad populum ipso quidem injungente: 'Qui est misit me ad vos' (Ex. iii. 14.). Merito quidem, nihil competentius æternitati, quæ Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est, *Est.* Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti.'"

IV. *Ratione theologica* probatur thesis, hoc pacto:

Essentia Dei metaphysica intelligenda est a nobis in eo quod, modo nostro concipiendi, habetur ut prædicatum primo constitutivum et distinctivum Dei, a quo cætera quæ in Deo sunt quasi dimanent. Atqui tale prædicatum est *aseitas.* Ergo.—Probatur *minor.* *Aseitas* ita soli Deo competit ut *nullatenus* competere alteri, vel participari possit ab altero qui non sit Deus:—insuper intelligi non potest a nobis tamquam

profluens ab aliquo alio prædicato Dei; et e contra ea est a qua omnes Dei perfectiones veluti a radice profluunt, utpote significans ipsam necessariam plenitudinem totius esse. Ergo.—*Antecedens* hujus ultimi argumenti manifestum est, si ea quæ diximus in antecessum teneantur, et attendatur quod "ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens." S. Thom. 1. q. 4. a. 2. ad 3.

V. *Auctoritate S. Thomæ* probatur denique thesis. Sufficiat ex pluribus pro re nostra testimoniis, duo ex Sancto Doctore clarissima loca proferre.

In Summa Theol., 1. p. q. 13. a. 11. hæc habet:

"Dicendum quod hoc nomen, *Qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

"Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, quæst. 3. art. 4.; manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma.

"Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinat ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia, et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus, lib. 1. orthod. Fid., cap. 12. ante med., dicit quod *principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est*, qui est; *totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

"Tertio vero ex ejus consignificatione; significat enim esse in præsenti; et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præ-

teritum, vel futurum, ut dicit Augustinus in 5. *de Trinit.*, cap. 2. et lib. 83. Quæst., quæst. 17."

Et in op. *Contra Gentes*, lib. 1. c. 22., ait: "Dei igitur essentia est suum esse. Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus; qui, quum quæreret a Domino, dicens: *Si dixerint ad me filii Israel: Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum; sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos* (*Exod.* iii. 13–14.) ostendens suum proprium nomen esse: *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura."

Objicitur contra thesim nostram

1. Deus in monte Horeb non de sua *aseitate*, sed de sua *fidelitate* in promissis servandis locutus est:—nam id locutio in forma futuri insinuat, et loca Scripturarum, ex quibus apparet nomen Jehovah jam fuisse revelatum Patriarchis, ostendunt; si enim hoc nomen fuit illis jam notum, non ipsum nomen, nominisque significationem primo Moysi Deus in Horeb revelavit, sed aliud, nempe suam fidelitatem. Loca vero ex quibus notum fuisse Patriarchis nomen Jehovah constat hæc sunt: "Dixitque ad eum: Ego Dominus [Jehovah] qui eduxi te de Ur Chaldeorum, ut darem tibi terram istam ut possideres eam. At ille ait: Domine Deus [Jehovah] unde scire possum, quod possessurus sim eam?" (Gen. xv. 7–8.). Et iterum (Gen. xxii. 14.): "Appellavitque nomen loci illius: Dominus [Jehovah] videt. Unde usque hodie dicitur: In monte Dominus [Jehovah] videbit."

Resp. N. assertum: Deum namque revelasse in monte Horeb Moysi suam aseitatem, et nomine suo maxime proprio significasse se esse eum *Qui est*, evincitur ut demonstravimus manifeste *a*) ex nominis significatione, ex etymologia, et ex declaratione ab ipso Deo facta; *b*) ex hebræorum traditione; *c*) ex communi Patrum sententia.

Ad prob. Resp.—*a*) Forma futuri temporis adhibita Exod. c. iii. v. 14. non favet adversariis; quia 1. illa forma adhibita est ad significandum Deum a se necessario *esse*, ut constat evidenter non solum ex utraque versione græca et latina (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, *Ego sum qui sum*), sed etiam ex usurpatione vocis אה׳ה in eodem versu 14. per modum substantivi;

אה׳ה misit me ad vos."—quia 2. ratione hujus etiam formæ hebræi doctissimi agnoverunt in illis verbis divinam aseitatem mirifice fuisse expressam.—3. quia numquam in traditione sive hebraica sive Christiana fuit locutio illa ad futurum tempus tantummodo significandum intellecta.—4. quia etiam si quoad tempus futurum tantum intelligenda esset locutio de qua agimus, non ideo significaret quod contendunt adversarii, nimirum fidelitatem Dei in promissis servandis.

b) Utrum nomen יהוה materialiter spectatum, fuerit primo revelatum Moysi Exod. iii. 14., an non, sed ante ipsum Patriarchis, prout videtur constare ex nominis illius scriptione in testimoniis Genesis superius relatis, potest disputari citra damnum thesis quam vindicamus. Etenim si ob ea loca contendant aliqui nomen Jehovah jam pridem ante Moysis visionem in Horeb fuisse cognitum, saltem concedere debent rem, nomine significatam, fuisse Moysi tunc distinctius revelatam. Hoc enim ad minimum dicitur tum Exod. iii., tum Exod. vi. 3;—et hoc sufficit pro argumento ex his locis Scripturarum desumpto ad thesim nostram stabiliendam. Verum textus allati ex libro Exodi videntur clare referre illud nomen ut *primo* Moysi revelatum. Alii igitur textus ab adversariis ex libro Genesis citati explicari debent per *figuram anticipationis;* quatenus nempe Moyses in narratione sua nomen Dei *Jehovah*, quod eo tempore jam solemne erat, per formam anticipationis adhibet, quum Dei nomen in locis citatis libri Genesis refert.

2. S. Thomas ait (1. p. q. 13. a. 11. ad 1.): "Quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandam naturam divinam."—Et (1. p. q. 14. a. 4.) dicit quod "ipsum ejus [Dei] intelligere sit ejus essentia et ejus esse."

Resp. ad 1. *textum.* Verba quæ citantur desumpta sunt ex articulo quem in probatione thesis adduximus ad ostendendam veram sententiam S. Doctoris. Ibi apertissime declarat "hoc nomen '*qui est*,' esse maxime proprium Dei;" nec minus perspicue id dixit in *Quæst.* 7. *de Pot.* a. 5.; ubi loquens de nominibus quibus Deus nominatur "bonus, sapiens, justus et hujusmodi," ait: "quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte; et propter hoc, nomen "*Qui est*" maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indetermi-

nate." Quapropter S. Thomas in verbis objectis hoc solum dicit, nempe, nomen "Deus" impositum esse ad *significandam* naturam divinam, et nomen "Qui est" potius impositum esse ad *explicandum* in quo consistat natura divina, seu ad indicandam *essentiam Dei metaphysicam.*—Et ideo S. Doctor post verba nobis objecta addidit: "Et adhuc magis proprium [quam nomen "Deus"] nomen est *tetragrammaton* [id est Jehovah], quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et (ut sic liceat loqui) singularem."

Ad 2. *textum* quod attinet, S. Thomas ibi dicit *intelligere* esse *essentiam et esse Dei realiter et identice,* nempe non aliud quod ejus substantiam; nullatenus vero dicit *intelligere Dei* esse *essentiam ejus metaphysicam.*

3. Sicut nullius rei creatæ essentia satis definitur cum dicitur *ens ab alio,* ita neque essentia Dei declaratur cum dicitur *ens a se.*

Resp. N. parit. Cum res aliqua creata dicitur ens ab alio, illud quod cunctis creatis rebus convenit, nimirum esse ab alio solummodo determinatur; ideoque definitio nequit esse alicujus rei creatæ prout est *talis* res et ab aliis creatis rebus distinguitur: at cum Deus dicitur ens a se, id quod ipsi soli convenit, et quod determinat quid ipse sit, quantum a nobis intelligi potest, significatur.

4. Nequit essentia metaphysica Dei in eo constitui qui est infimus inter modos essendi. Sed talis est gradus entis. Ergo.

Resp. Dist. min. talis est gradus *entis communiter sumpti,* prout est quoddam analogum determinabile per modos particulares essendi *C.* talis est gradus *Entis per essentiam* prout dicit ipsum esse cum tota plenitudine essendi *N.* Vocabulum *ens* per se quidem significat aliquid communissimum, et determinatur addendo perfectiones proprias, ut fit cum dicitur *ens in se* subsistens, seu *substantia,* et *substantia vivens, sentiens, intelligens:* sed cum Deus dicitur *ens a se,* seu *qui est ipsum esse, ens* non determinatur ad aliquam speciem aut modum essendi, verum significat id quod includit omnem perfectionem essendi. Deus dicitur ens simpliciter, quia nihil habet imperfectionis, seu non-entis; ens autem commune dicitur ens simpliciter, quia ab omni determinata perfectione præscindit. Et quum ens logice commune non existat nisi determinatum secundum propriam cujusque objecti rationem, ejus simplicitas est negativa per abstractionem ab omnibus perfectionibus determinatis, non in reali existentia, sed tantum in mentis apprehensione; dum e

contra Entis a se simplicitas est positiva ob plenitudinem omnis sine ullo limite perfectionis illius "Qui est."

5. Omnibus attributis Dei convenit aseitas, aseitas igitur essentia Dei metaphysica nequit dici.

Resp. Dist. Assert. Aseitas omnibus attributis Dei convenit, quia in Deo nulla realis distinctio est, licet sit rationis, inter essentiam et attributa *C.* quia non possumus, juxta modum nostrum concipiendi, merito intelligere attributa Dei ex ejus aseitate quasi profluere *N.*

6. Aseitas si dicit Deum esse eum *Qui est* in tota plenitudine essendi, infinitatem ejus significat; ac proinde cum aseitas adstruitur ut essentia Dei metaphysica, nonnisi infinitas ut ratio propria divinitatis propugnatur.

Resp. N.—Nam ex aseitatis conceptu immediate profecto infertur infinitas Dei; at non est omnino idem conceptus aseitatis et infinitatis Dei; *hæc* significat Deum esse id quo majus aut melius cogitari non possit, *illa* significat Deum esse ens omnino necessarium quod est *ipsum Esse* subsistens in omnimoda essendi plenitudine.

SCHOLION.—*De esse creaturarum relate ad Esse divinum.*

Præstat hic strictim subjungere ea quæ de *esse* Dei et creaturarum hucusque diximus. Constat itaque:

1. Creaturas *habere esse proprium a Deo* per creationem, *non de Deo* per naturæ suæ communicationem.—"Dicimus itaque," ait S. Augustinus (*de Civ. Dei* lib. 12. c. 1.), "incommutabile bonum non esse, nisi unum verum Deum beatum; ea vero quæ fecit, bona quidem esse quod *ab illo*, verumtamen mutabilia, quod *non de illo*, sed de nihilo facta sunt."

2. De Deo negari *esse* si id spectetur secundum modum quo creatæ res omnes illud habent; est enim hoc *esse creaturarum* ab alio, absolute dependens, essentialiter finitum; cum e contra *esse divinum* sit a se, prorsus independens, in tota plenitudine essendi: "Neque enim est aliquid eorum quæ sunt, non ut nullatenus sit; sed quia supra omnia quæ sunt, atque etiam supra ipsummet esse ipse sit." S. Joan. Damasc., *De Fide Orth.* lib. 1. c. 4.

3. Vicissim Deum solum *esse* dici et creaturas non *esse*, quando spectatur *Esse quod nihil habet de non esse.* "Ita," inquit S. Augustinus

(in Ps. cxxxiv. n. 4.) "ille est [Deus], ut in ejus comparatione ea quæ facta sunt non sint. Illi non comparata sunt, quoniam ab illo sunt: illi autem comparata non sunt, quia verum *esse*, incommutabile *esse* est, quod ille *solus* est."

Et S. Anselmus egregie (*Monol.* c. 28.): "Cum omnia, quæcumque aliud sunt quam ipse [Deus], de non esse venerint ad esse, non per se sed per aliud; et cum de esse redeant ad non esse, quantum ad se, nisi sustineantur per aliud; quomodo illis simpliciter convenit, aut perfecte sive absolute, esse, et non magis fere vix non esse? Cumque esse solius ejusdem ineffabilis spiritus intelligi nullo modo possit aut ex non esse incœptum, aut aliquem pati posse ex eo quod est in non esse defectum; et quidquid ipse est, non sit per aliud quam per se, id est, per hoc quod ipse est; nonne hujus esse merito solum intelligitur simplex perfectum et absolutum? Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum, id nimium quodammodo jure dici potest solum esse: et contra quidquid per superiorem rationem, nec simpliciter, nec perfecte, nec absolute esse, sed vix esse, ut fere non esse cognoscitur; id utique aliquo modo recte non esse dicitur. Secundum hanc igitur rationem ille solus Creator Spiritus est, et omnia creata non sunt;—nec tamen omnino non sunt, quia per illum qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt."

ARTICULUS QUINTUS

An et quomodo Deus sit infinitus.

Quum de infinitate Dei sermo est, de perfectionis ejus infinitate in essendo agitur; et ut appareat quid per eam significetur, inquirendum est, ut rectissime adnotat Suarez (*de Deo*, lib. 2. c. 1. n. 5.), quid in essentia aliqua creata sit esse eam finitam seu limitatam; nam per negationem illius limitationis infinitatem divinam intelligemus.

Jam vero in creaturis dicitur essentia quædam esse finita in gradu entis, quia talis est ut non repugnet dari alia excellentior in gradu entis;—hinc Deus in essendo dicitur simpliciter infinitus, quia talis est perfectio ejus ut major esse non possit. Quare infinitas Dei optime hoc effatu, communiter a Patribus adhibito, significatur, scilicet, esse Deum "*quo magis vel melius cogitari nequit;*" qua negatione intelligitur infinitas quæ continet omnem pefectionem sine ullo termino, omnemque prorsus ac absolute imperfectionem excludit.

Hæc veritas, semper christiana fide credita, novissime a Concilio Vaticano ut dogma fidei solemni hac professione (Const. dogm. *de Fide Catholica*, c. 1.) proposita fuit: "Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum cœli et terræ.... intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum."

Ad eamdem veritatem vindicandam statuitur

THESIS X.

Deus est omni perfectione infinitus.

I. Prob. *Scriptura;* nam explicite (Ps. cxliv. 3.) dicitur: "Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis." Porro, magnitudo hic alia non potest intelligi nisi essentiæ et perfectionis; siquidem, ut ait S. Augustinus (*de Trin.* lib. 6. c. 9.) "in his quæ non sunt mole magna, hoc est majus esse, quod est melius esse." Et licet alii ex hebraico vertant, 'magnitudinis ejus non est *inventio*, seu *investigatio*;' manet tamen idem sensus, cum non possit magnitudo Dei investigari et inveniri quia infinita est.

Præterea in Sacris Litteris sapientia Dei sæpe dicitur esse sine mensura ac prorsus investigabilis, ut ex. g. in Ps. cxlvi. v. 5. "Magnus Dominus noster et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus;"—et apud Isaiam, xl. v. 28.: "Deus sempiternus Dominus, qui creavit terminos terræ, non deficiet, neque laborabit, nec est investigatio sapientiæ ejus."—Insuper frequentissime dicitur Deus omnipotens, ut ex. g., Gen. xvii. 1., ipse Deus Abram alloquens ait: "Ego Deus omnipotens, ambula coram me, et est perfectus;"—et Job de Deo ait (c. xlii. 2.): "Scio quia omnia potes;"—et in libro Ecclesiastici (c. i. v. 8.) legitur: "Unus est Altissimus Creator omnipotens."—Demum Deus dicitur *vita*, et *veritas*, ut ex. gr., in Ev. Joan. c. xiv., Christus ait: "Ego sum .... veritas et vita." Jam vero hæc et his similia ostendunt omni perfectione Deum esse infinitum.

II. Prob. *auctoritate Patrum*, quorum tria solummodo testimonia dabimus, quia eos hac de re loquentes jam audivimus occasione thesium præcedentium.

Minutius Felix (*Oct.* c. 18.) ait: "Infinitus [Deus], immensus, et sibi soli tantus quantus est notus, nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne æstimamus dum inæstimabilem dicimus."

S. Hilarius (Tract. in Ps. cxliv. n. 6.) dixit: "Hæc Dei plena et præcipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suæ habeat et laudis. Virtus ejus opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur: arctus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est. Finem magnificentia ejus nescit; et aliquam ementiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper, hanc habens infinitatis suæ laudem: cæterum omnem intelligentiam infinitæ hujus in se qualitatis excedens."

S. Epiphanius (*adv. Hæres.* lib. 3. t. 1., *Hæres* 76. conf. 12. et 13.) hæc habet: "Divina natura novam nullam dignitatem accessionemve potest admittere; quin potius ex eo quod plene in sese abundanterque continet, omnibus suppeditat, eodem in statu permanens, nec ullo modo diminuta, ac demum nominis illius ac potestatis et substantiæ dignitatem in natura sua complectitur. Deo melior esse nemo potest (ut adversus Aetium commenti hujus auctorem disputem), neque quidquam

eo dici potest verius. Nam quomodo quisquam Deo melior esse potest, cum ab eo sint omnia producta? Cum igitur conditarum a se rerum omnium auctor sit Deus ac principium, tam quæ ratione præditæ sunt quam quæ ratione carent, tam quæ videri possunt, quam quæ aspectum fugiunt; necesse est omnibus ut sit ille præstantior, quantumvis ex rebus creatis quæ ratione præditæ sunt, rectum ad pietatem animum obtinuerint, ut ex aliqua parte excellentius illud colere ac prædicare possint. Etenim si in unum locum conferantur omnes, et infinito plures adjiciantur, atque ad collaudandum Deum vires suas omnes intendant, numquam perfectum illius splendorem ac gloriam in seipsis concipere poterunt, eo quod præstantior illa natura inferiorum ac sibi subjectarum cogitationem omnem superat, licet pro viribus, imo supra vires, laudibus præconiisque suis cum præstantiore adæquare se conentur."

II. *Ratione theologica* thesis quam propugnamus evidenter constat.

Etenim, infinitum secundum essentiam est illud quo majus vel melius nec esse nec cogitari potest.—Atqui majus aut melius Deo esse non potest nec cogitari.—Ergo Deus secundum essentiam est infinitus.

Minor patet ex præcedente thesi, in qua demonstravimus aseitatem Dei esse essentiam ejus metaphysicam, Deumque esse per essentiam *ipsum Esse*. Jam vero majus aut melius eo qui est *ipsum esse*, nullatenus esse potest aut cogitari:—nam quidquid cogitatione addi ei posset, essentiæ seu entitatis esset, quod plenissime habet.

Idipsum S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 28.) more suo dilucide docet. "Deus," inquit S. Doctor, "sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse; quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectus."

Quæ ratio Angelici Doctoris clarissima patet consideranti aliquid esse finitum eo quod illi aliud addi potest, ideoque in finito negationem (seu *non esse*) cum positione (seu *esse aliquo*) inveniri. Porro in eo qui est *ipsum Esse*, negatio seu *non esse* cogitari nequit. Ergo in Deo, qui est ipsum *Esse* nihil potest esse negationis, ideoque nihil finiti;—sed ipse debet esse, absque ulla limitatione, omni perfectione infinitus.

Ad solvendas difficultates, hæc tèneantur:

1. Infinitas Dei perfecta exigit ut nulla perfectio extra eum sit, quæ in eo, sive formaliter sive eminenter, non contineatur, prout superius probatum fuit; minime vero ut alia præter eum esse non possint, cum hæc infinitas non sit quantitatis sed perfectionis, non extensiva sed intensiva. Quinimmo ad infinitam perfectionem Dei hoc pertinet, ut virtute ejus esse alia possint.

2. Entia creata ita inter se distinguuntur ut in certa rerum specie, sub communi genere, constituantur; ea vero, quæ ita distinguuntur, necessario sunt finita, cum cuilibet speciei perfectio insit quæ non invenitur in alia. At Deus ab iis quæ præter eum sunt, tamquam ipsum Esse subsistens distinguitur, quod in nulla specie et sub nullo genere continetur, omnem eorum quæ sunt aut esse possunt perfectionem, sicut antea dictum est, complectens. "Ex hoc ipso," ait S. Thomas (1. q. 7. a. 1. ad 3.), "quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto."

3. Ad quæstionem an plus entis sit post creationem, quam ante creationem, responderi debet: si nomine entis intelligitur *ens absolutum*, non est, ut facile patet, plus entis post, quam ante creationem;—sin aliter nomine entis venit *ens participatum* et in ordine physico *existens*, hoc ens utique erit per creationem, quod non erat prius; et utpote contingens potest esse plus minusve. Quare absurda quæstio est hæc, 'an Deus plus entis sit una cum creaturis.' Conceptus entis analogicus est, et ens divinum a creatis differens in ipsa suprema ratione entis, nequit cum eis connumerari.

4. Eorum quæ sunt præter Deum nihil potest esse infinitum secundum essentiam, quia nonnisi Deus est *ipsum esse* subsistens; aliquid vero præter Deum potest esse infinitum secundum quid. Quamobrem attribuitur quædam infinitas materiæ primæ, quippe quæ sub quavis forma esse potest. Sed materia prima," ut adnotat S. Thomas (1. q. 7. a. 2. ad 3.), "non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia

non se extendit nisi ad formas naturales."—Formæ dicuntur infinitæ, eo quod non hanc solam in qua sunt, sed aliam quamvis materiam informare possunt. Sed et in ipsa essentia sua limitatæ sunt, et actu nonnisi unam determinatam materiam informant, a qua coarctantur.—Angelus etsi his limitibus non constringatur, in genere tamen et specie determinata constitutus, necessario et essentia et operatione sua finitus est.

Si autem dicas: videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam; virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus, et ideo cum essentia Dei sit infinita, virtus ejus est infinita, ac proinde infinitum effectum producere posse videtur:—respondet Angelicus (l. c. ad 1.): "Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non potest tamen facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul) ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter."

SCHOLION.—*De Bonitate Dei.* Ex dictis nullo negotio apparet Deum esse essentialiter summum bonum, omnis boni bonum et ipsam suam bonitatem. Etenim bonitas uniuscujusque rei est perfectio ipsius; ergo Deus cum sit simpliciter perfectus, est simpliciter tota plenitudine bonitatis bonus, ideoque summum bonum, et omnis boni bonum. Quod autem Deus sit sua bonitas, etiam patet, nam "esse actu," ait S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 38.), "in unoquoque est bonum ipsius; sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est: est igitur ipsa Bonitas, non tantum bonus."

Cætera præter Deum bona sunt bonitate divina, licet verissime sint etiam bona bonitate sua propria. Etenim "unumquodque," inquit idem S. Doctor (1. q. 6. a. 4.) "dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates."

ARTICULUS SEXTUS

An Deus sit unus.

"Unum nihil aliud significat," ait S. Thomas (1. q. 11. a. 1.), "quam ens indivisum;" et dicitur vel *affirmative* vel *negative* seu *exclusive*. Priori sensu, seu *affirmative*, ens dicitur *unum*, quod indivisum est in se, et divisum a quolibet alio, sed præter quod alia possunt dari ejusdem ordinis ac naturæ. Hoc sensu quilibet homo est unus. *Negative* vero, seu *exclusive*, *unum* dicitur ens quod cujuslibet sibi æqualis consortium excludit. Hoc sensu dicitur unus essentia Deus; unus nempe *unitate singularitatis*, ita ut nec sit, nec mente concipi possit divinæ essentiæ multiplicatio, quin ejusdem divinæ essentiæ notio subvertatur.

Circa divinæ naturæ unitatem erraverunt tum gentiles polytheistæ; tum hæretici dualistæ, inter quos præcipui fuerunt Manichæi, qui duos deos esse putaverunt, unum bonum et alterum malum; tum hæretici Tritheitæ, qui Tres Divinas Personas existimabant esse totidem deos, natura numerali a se invicem distinctas ac totidem individua unius *specificæ* divinæ naturæ ad modum quo omnes homines unam habent *specifice* naturam humanam. "Unam quidem naturam esse," aiebat sæculo VI. Joannes Philoponus Grammaticus Alexandrinus, in opere cui titulus *Arbiter*, prout refert S. Joannes Damascenus (*Comp. de Heres.* n. 83.), "unam quidem naturam esse, quæ multas hypostases constituat, apud omnes esse compertum arbitror. Ita igitur unam esse divinitatis naturam confitentes, tres ipsas esse hypostases pronuntiamus. Sed et hominum quoque una est natura, quæ ipsis subest hypostasibus, in infinitam fere multitudinem protensis; et sic in aliis."

Horum omnium aberrationes semper damnavit Ecclesia Christi, quæ tamquam fundamentale dogma fidei profitetur unitatem Dei sensu exclusivo acceptam, ut patebit ex sequentis thesis probationibus.

THESIS XI.

Divina essentia una est unitate singularitatis.

Prob. 1. *Ex Sacris Litteris*, quæ passim unitatem Dei ad excludendum non modo inanes et fictitios gentilium deos, sed etiam quemlibet deorum numerum, proclamant. Nonnulla testimonia seligam ex utroque fœdere.

In libro Deut. c. iv. Moyses dum Israel hortatur ad custodienda Dei mandata, ait (v. 32–35.): "Interroga de diebus antiquis, qui fuerunt ante te ex die quo creavit Deus hominem super terram, a summo cælo usque ad summum ejus, si facta est aliquando hujuscemodi res, aut unquam cognitum est, ut scires quoniam Dominus ipse est Deus, et non est alius præter eum:"—et iterum repetit (v. 39.): "Scito ergo hodie, et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in cælo sursum, et in terra deorsum, et non sit alius."—Et in celebri cantico quod coram populo cecinit morti proximus, iterum Moyses verba Dei referens (c. xxxii. v. 39.) dicit: "Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me: ego occidam, et ego vivere faciam: percutiam, et ego sanabo, et non est qui de manu mea possit eruere."

Hac fide David exclamabat (Ps. lxx. v. 18.): "Potentiam tuam et justitiam tuam Deus usque in altissima, quæ fecisti magnalia: Deus quis similis tibi?" et (Ps. lxxxv. v. 9–10.): "Omnes gentes quascumque fecisti venient et adorabunt coram te, Domine, et glorificabunt nomen tuum. Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia, tu es Deus solus."

Eadem fide auctor libri Sapientiæ aiebat (c. xii. v. 13.): "non est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus;" et (c. xiv. v. 1–3.): "Tu autem Deus noster, suavis et verus es, patiens et in misericordia disponens omnia .... nosse te consummata justitia est, et scire justitiam et virtutem tuam radix immortalitatis."

In Isaia (c. xliv. v. 6–8.) Deus ipse loquitur, dicens: "Ego primus, et ego novissimus, et absque me non est Deus. Quis similis mei? vocet, et annuntiet: et ordinem exponat mihi, ex quo constitui populum antiquum: ventura et quæ futura sunt annuntient eis. Nolite timere, neque conturbemini: ex tunc audire te feci, et annuntiavi: vos estis

testes mei; numquid est Deus absque me, et formator quem ego non noverim?"

Ecclesiasticus vero ad Deum conversus (c. xxxvi. v. 1–5.): "Miserere nostri," inquit, "Deus omnium, et respice nos, et ostende nobis lucem miserationum tuarum .... ut cognoscant te, sicut et nos cognovimus, quoniam non est Deus præter te, Domine."

In novo Testamento fides in unitatem Dei, tamquam in primarium religionis articulum, confirmatur et inculcatur. — Etenim Christus scribæ interroganti, quod esset primum in lege mandatum, ait (Marc. xii. 29.): "Primum omnium mandatum est: Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est: et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua et ex tota virtute tua. Hoc est primum mandatum." Et cum scriba respondisset (v. 32.): "Bene, Magister, in veritate dixisti, quia unus est Deus, et non est alius præter eum," Christus "videns quod sapienter respondisset, dixit illi: non es longe a regno Dei" (v. 34.).

Quare Paulus Apostolus ad Corinthios scribens (I. ad Cor. c. viii. 4–6.) docebat unum solum esse Deum verum, etsi multi a gentilibus impia existimatione dii esse putentur: "De escis autem, quæ idolis immolantur, scimus quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus, nisi unus."

Et hæc, ex pene innumeris selecta, abunde sufficiunt.

Prob. 2. thesis *ex perpetua catholicæ fidei professione.* Et revera hæc fides manifesta est in Symbolis, quæ ab hac professione initium sumunt: "Credo in Deum," aut clarius, eadem tamen significatione, "Credo in unum Deum." In Symbolo autem Athanasiano adhuc abundantius declaratur: "Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur.... Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus; immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus; æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus: et tamen non tres æterni, sed unus æternus; sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus; similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus: et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens; ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus: et tamen non tres

Dii, sed unus est Deus; ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus; et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus; quia sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur; ita tres Deos aut Dominos dicere, catholica religione prohibemur."

Præterea in Conciliis iterum atque iterum hæc eadem veritas apertissime ad vitanda omnia hæreticorum subterfugia invenitur expressa. Sic in Symbolo fidei Conc. Toletani XI., an. 675, legimus: "Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum naturaliter esse unius substantiæ, unius naturæ, unius quoque majestatis atque virtutis.... Hæc ergo Sancta Trinitas, quæ unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt."

In Concilio Lateranensi IV., an. 1215, cap. 1., adversus Albigenses, aliosque hæreticos, definitur: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus.... Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino."—Et in eodem Concilio, cap. 2., definitione lata contra abbatem Joachim et Almaricum, legitur: "Credimus et confitemur, quod una quædem summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personæ ac sigillatim quælibet earumdem."

In Concilio Florentino, Decreto pro Jacobitis, dicitur: "Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, profitetur et prædicat, unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et æternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, trinum in personis.... Hæ tres personæ sunt unus Deus et non tres Dii, quia trium una est substantia, una essentia, una natura, una divinitas."

Demum in Concilio Vaticano, Constitutione *de Fide*, eadem confessio fidei in unitatem Dei non semel legitur.

Quam fidem ex testimonio antiquissimorum Patrum scimus fuisse tamquam fundamentale dogma Christianæ religionis omnibus prædicatam, atque adversus fabulas deorum gentilitatis, necnon adversus im-

pietatem hæreticorum duo principia summa vel tres deos asserentium propugnatam.

Hinc, primo Ecclesiæ sæculo, Hermas in opere cujus titulus est *Pastor*, lib. 2. mand. 1. ait: "Primum omnium crede quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit."

Secundo sæculo Irenæus, adversus Gnosticorum deliramenta hanc veritatem, tamquam "primum et maximum capitulum fidei" vindicabat (*Contra Hæres.* lib. 2. c. 1.): "Solus unus Deus .... qui fecit omnia per semetipsum, h. e. per Verbum et Sapientiam Suam .... hic Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob, Deus vivorum, quem lex annuntiat, quem prophetæ prænuntiant, quem Christus revelat, quem Ecclesia credit."

Et ante ipsum Irenæum, eodem sæculo, S. Justinus (*Dial. cum Thryphone*, n. 11.) adversus judæos disputans, ait: "Nec alius unquam erit Deus, o Thrypho, nec alius a sæculo extitit præter eum qui hanc universitatem fecit ac disposuit. Neque alium nobis, alium vobis Deum esse dicimus; sed illum ipsum qui patres vestros eduxit e terra Ægypti in manu potenti et brachio excelso. Neque in alium quemquam speramus (non enim alius est), sed in eum in quem et vos, Deum Abrahæ, et Isaac et Jacob."

Sæculo tertio, S. Cyprianus (*de Idol. van.* c. 5.): "Unus igitur," inquit, "omnium dominus est Deus. Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem."

Simili modo loquuntur alii Patres tum illius tum posterioris ætatis. Horum nonnulla speciminis gratia testimonia dabimus.—S. Gregorius Nyssenus (l. quod non sint tres Dii, ad Ablabium) ait: "Natura una est, ipsa secum unita, penitusque ac prorsus unitas individua .... quæ non una cum singularibus, qui ejus participes sunt, dividitur."—S. Didymus Alexandrinus (lib. 2. *de Trin.* c. 5.) scribit: "Unitas propria est divinæ et incommunicabilis naturæ."

S. Sophronius in ep. ad Sergium (*Labbe*, t. 6. p. 860. B.): "Singularitas" inquit, "ipsius substantiæ et naturæ numerari omnino respuit, ne differentiam deitatis inducat, et deorum multitudinem efficiat: omnis enim numerus differentiam habet adjunctam, et omnis distinctio aut differentia congenitum suum infert numerum."

Unde S. Augustinus de Deo loquens, et ineffabilem ejus unitatem

commemorans (Tr. 39. *in Joan.* n. 4.) perbelle aiebat: "Est ibi aliquid ineffabile quod verbis explicari non possit, ut et numerus sit et numerus non sit. Videte enim si non quasi apparet numerus, Pater Filius et Spiritus Sanctus, Trinitas. Si tres, quid tres? Deficit numerus."

Nec minus concinne Marius Victorinus (lib. 3. *Contra Arium*, n. 1.) eamdem veritatem proclamabat dicens: "Omnia ibi substantialiter simplicia, inconnexa, cum numero unum, nec numero unum, sed ante numerum unum."—Qua fide Vigilius Tapsensis (*de Trin.* lib. 6.) pronuntiabat: "Maledictus qui propter tria nomina personarum tres deos, aut tres substantias, aut tres spiritus confitetur. Fiat, fiat."

Prob. 3. thesis *ex ratione theologica*, quæ diversimode proponi potest ac illustrari.

a) Quidquid est multiplicabile secundum plura, hoc secundum se est in potentia ad actum essendi. Sed divina essentia nequit esse secundum se in potentia ad actum essendi, cum sit ipsum esse.—Ergo divina essentia nequit secundum se multiplicari.

b) Natura, quæ essentialiter singularis est, nequit numero multiplicari. Atqui talis est natura divina. Ergo nequit numero multiplicari. —*Major* est evidens, nam si natura quæ singularis est numero posset multiplicari, jam eo ipso communis esset pluribus, non singularis.—*Minor* etiam patet ex præcedentibus; etenim Deo essentiale est existere, cum essentia Dei sit ipsum esse; existere autem non est nisi singularium.

c) Insuper, ut loquitur S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 42.), "secundum hunc modum res habent esse, quo possident unitatem. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas; nullo igitur modo in plura distinguitur."

d) Præterea, ut ait Tertullianus (*adv. Marc.* lib. 1. c. 3.), "non aliter Deus nisi summum magnum; nec aliter summum magnum, nisi parem non habens; nec aliter parem non habens, nisi unicus fuerit. Certe quemcumque alium Deum induxeris, non alia poteris eum forma tueri Deum, quam ut et illi proprium divinitatis adscripseris; sicut æternum, ita et summum magnum. Duo ergo summa magna quomodo consistent, cum hoc sit summum magnum, par non habere; par autem non habere, cum uni competat, in duobus esse nullo modo possit?"

e) Huic similis est ratio sequens:—Deus est infinitus in toto genere

essendi :—ergo est unus. Consequentia patet ; nam infinitum in aliquo genere continens omnes perfectiones illius generis, non potest esse nisi unum, secus aliqua perfectio conveniret uni quæ deesset alteri, et consequenter neutrum esset infinitum. "Quæ discrepant bona," concinne aiebat Boetius (*de Consol. Phil.* lib. 3. pros. 10.), "non esse alterum quod sit alterum liquet, quare neutrum poterit esse perfectum cum alterutri alterum deest."

f) Præterea non raro Patres ex unitate mundi ad vindicandam Dei unitatem argumentabantur. "Unum Deum," aiebat S. Ambrosius (*de Fide*, lib. 1. c. 1.), "communis natura testatur ;" et hanc communem totius mundi testificationem, probat S. Athanasius (*Orat. Contra Gentes*, c. 38.) dicens : "Siquidem ipse dispositionis ordo, omnium partium concors conspiratio, non multos, sed unum mundi ducem et moderatorem Verbum esse manifeste ostendit. Nam si mundo plures præessent ordo ille servari non posset, sed omnia confusione et perturbatione plena essent." Profecto, si dicas hujus ordinis plures rectores esse supremos qui in eumdem ordinem stabiliendum et conservandum conveniunt, eo ipso statuis eos sese invicem adjuvare ac proinde non habere naturam divinam.—Et si dicas ad ordinem hujusmodi constituendum quemlibet eorum per se solum sufficere, eo ipso dicis eorum simul existentium inanitatem. "Si duo dii essent," ait Edmundus Cantuariensis in *Speculo Ecclesiæ* (*V. Bibl. Patr.* t. 5. cap. 28.), "ex hoc sequeretur necessario, quod ambo dii essent superflui et diminuti simul et semel. Nam primus foret superfluus, quia secundus sufficeret, aliter enim non esset Deus. Per eamdem rationem esset secundus superfluus, cum primus esset solus sufficiens."

Quæ argumenta tum clara et invicta sunt, ut inter gentiles ipsos non defuerint philosophi ac poetæ qui unicum esse Deum confessi sunt. Eorum testimonia collegerunt Athenagoras (*Orat. pro Christianis*) Clemens Alexandrinus (lib. 7. *Strom.*), Lactantius (*de Ira Dei*, lib. 1. cc. 3. 4. 5.), Cyrillus Alexandrinus (lib. 1. *Contra Julian.*) aliique.—Immo Tertullianus ex frequentatis apud paganos ejaculationibus non minus vere quam acute et eleganter pro Dei unitate argumentatur. Vide supra p. 22.

Pro solutione difficultatum sequentia præ oculis habenda sunt.

1. Interdum Sacræ Litteræ judices aliosque appellant deos, loquendi consuetudine, ad significandam excellentiam quamdam, quæ illis munere Dei concessa fuit: hinc dii appellantur prophetæ propter futurorum cognitionem a Deo ipsis revelatam; judices propter auctoritatem vitæ et necis; justi homines propter inhabitantem in eis Spiritum Sanctum. Similiter angelus Dei in veteri Testamento quandoque vocatur Deus, eo quod nomine Dei ex speciali mandato loquebatur: Moyses vero dicitur Deus Pharaonis propter stupendam potestatem quam in eum virtute Dei exercuit.

2. In verbis Geneseos (i. 26.): "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram," subindicatur pluralitas *Personarum divinarum*, non *deorum*. Id patet ex ipsis verbis citatis, nam numero singulari nominatur *Deus;* dicit enim Scriptura: "Et vidit *Deus* quod esset bonum. Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.... Et creavit *Deus* hominem ad imaginem suam."

3. Argumenta quædam ex ratione contra polytheismum proposita nequeunt contra mysterium Sanctissimæ Trinitatis hoc pacto retorqueri: si valet illatio, Deus est ens perfectissimum ergo est unus; valet etiam, persona divina est perfectissima ergo est unica:—similiter, si argumentum hoc tenet, unus Deus est Creator et rector universorum quia ad id sufficit unus et ideo alii plures Dii superflui sunt et contradictionem involvunt; tenet etiam hoc aliud argumentum: sufficit ad universa creanda et gubernanda una persona, ergo plures superfluunt.

In utroque casu manifesta disparitas adest: nam,

a) Quoad primum argumentum adnotari debet, nomen *Deus* esse nomen substantivum, significans *divinam essentiam*, ut in habente ipsam; *persona* vero in divinis significat *relationem* prout est subsistens in natura divina; relatio autem ad essentiam divinam, seu naturam, comparata non differt re, sed ratione tantum.—Hinc ex eo quod Deus sit *ens* perfectissimum recte infertur non esse nisi unicum: verumtamen cum persona in divinis *non* significet *essentiam divinam*, sed *relationem* in essentia seu natura divina subsistentem, et cum eadem essentia *realiter* identificatam; non potest ex unitate divinæ essentiæ inferri personæ divinæ unitas.

b) Quoad secundum argumentum, disparitas etiam patet; nam licet

dicatur optime: unus Deus potest creare et regere mundum, ergo plures dii superfluunt; non potest ullo pacto deduci: una persona divina sufficit ad creandum et gubernandum mundum, ergo plures superfluunt. Etenim creare et regere universam creaturam non competit personæ divinæ *ratione personalitatis*, sed ratione *naturæ*, quæ *unica* et *individua* est in tribus personis, sicut *unica* est trium personarum potentia, *unica et indivisa* earum operatio ad extra; adeoque una operante persona ac sufficiente *nequit* alia *excludi*. E contra, in diversis diis, in quibus diversa esset natura individualis, diversa foret potentia, et operatio diversa; ac proinde uno Deo sufficiente ad operandum, alter Deus profecto foret superfluus.

4. Ex dictis patet solutio argumenti in quo Tritheitæ innitebantur: plures in Deo sunt personæ realiter distinctæ; ergo sunt plures Dii, est enim unaquæque persona Deus.—Respondetur, *N. conseq.*—et *ad prob.*, *Disting.* Unaquæque persona est Deus *unus* et *indivisus*, nam *una* ac *singularis* est in tribus personis divinis *essentia divina C.* unaquæque persona Deus est *divisus*, eo quod *essentia* in tribus personis *multiplicatur N.*

5. Similiter ad instantiam: Personæ divinæ a se invicem distinguuntur; ergo si quælibet persona est Deus, tres dantur dii:—respondetur *Dist. ant.* Personæ divinæ ad invicem distinguuntur personalitate *C.* natura seu essentia *N.*; et *N. Conseq.* Plures enim dii esse non possent nisi ex natura divina quæ in pluribus *multiplicata* esset: cum igitur unica, unitate singularitatis, sit natura seu essentia divina, et repugnet ut multiplicetur, tres personæ divinæ non sunt nisi *unus* Deus.—"Credimus et confitemur," ait Concilium Lateranense IV. cap. 2., "quod *una* quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus . . . ; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina; quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest."

Cæterum difficultates quæ adversus ineffabile mysterium trium in divinis personarum fiunt, proprio loco in Tractatu de SS. Trinitate refutabimus.

6. Si asseritur, ut hæretici Manichæi contendebant, duo esse admittenda suprema rerum principia, unum nempe bonum, alterum malum;

ideoque duos saltem esse deos, quorum unus in hoc universo bonorum, alter vero malorum causa sit; impiissimus hic error paucis sed effacissimis verbis a S. Thoma refutatur. "Nullum ens," ait S. Doctor (1. q. 49. a. 3. ad 4.), "dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum." Præterea (ibid. in corp. art.), "nihil potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, q. 6. a. 4. et q. 48. a. 3. quod omne ens, in quantum est ens, bonum est; et quod omne malum non est nisi in bono, ut in subjecto."

Ut autem origo mali intelligatur, simulque appareat ex malis quæ sunt in mundo nullum argumentum contra unitatem Dei desumi posse, adnotetur, omnia mala in duplicem veluti classem dispesci, nimirum in malum *physicum* et malum *morale*. Istud, quod et malum *culpæ* vocatur, in creaturæ rationalis actione libera invenitur, quum hæc ad moralitatis regulas ordinem non habet; illud vero vel conditionem naturæ sequitur, quæ aliquo bono privatur, et dicitur *malum naturæ*, vel est in punitionem culpæ et dicitur *malum pœnæ*.

Porro mala *physica*, sive *naturæ*, sive *pœnæ*, ad Deum tamquam ad causam primam, non *directe* et *per se*, sed *indirecte* ac *per accidens* referuntur; Deus enim causa est eorum, quatenus causat bonum cum quo privatio quædam conjungitur. "Manifestum est," ait S. Thomas (quæst. cit. a. 2.), "quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, qu. 48. art. 2. et quæst. 22. art. 2. ad 2., quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur I. Reg. ii. 6.: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap. i. 13., quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna."

Malum autem *morale* nullo pacto referri potest ad Deum tamquam causam, nam "malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio. Unde malum, quod in defectu actionis consistit, vel ex defectu actionis causatur, non reducitur in Deum, sicut in causam" (S.

Thom. l. c.).—Et ideo *mali moralis* causa reponenda est in voluntate creaturæ rationalis, quæ libera ac defectibilis est, et libero arbitrio quo est prædita uti potest vel ut moralitatis regulæ se conformet, et bene moraliterque agat, vel ut ab ea recedat ad patrandum *malum morale.*

Quapropter more suo egregie S. Thomas in Summa *contra Gentiles*, lib. 3. c. 71. postquam ostenderit "divinam providentiam non excludere malum totaliter a rebus," concludit: "Per hoc autem excluditur quorumdam error qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse; sicut Boetius (*De Consol. phil.* lib. 1. pros. 4.) introducit quemdam philosophorum quærentem: "Si Deus est, unde mala?"—Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset."

Verum de iis quæ divinam providentiam circa res mundanas spectant, inferius agemus.

ARTICULUS SEPTIMUS

An Deus sit omnino simplex.

Simplex dicitur per oppositionem ad compositum; quare simplicitas est exclusio compositionis, quæ est unio distinctorum: distinguuntur autem ea quæ non sunt idem, et distinctio non est nisi carentia identitatis. Si hæc carentia habetur in re ipsa, citra mentis operationem, seu independenter ab intellectu, distinctio est *realis*, et esse potest *major* aut *minor*. Dicitur *major* si est inter entia quæ ad invicem separantur, vel separari possunt, ut ex. g. inter Petrum et Joannem, inter corpus et animam:—*minor* si est inter rem et ejus modum, qui sine re, seu subjecto, esse non potest, quamvis subjectum sine illo esse potest.

Si inter ea, quæ in re nullatenus sunt distincta sed unum et idem sunt, distinctio mente fiat, *rationis* distinctio erit, et hæc vel *rationis ratiocinantis* vel *rationis ratiocinatæ.—Prima*, seu *rationis ratiocinantis* dicitur ea quæ nullum habet in re fundamentum, ut si ex. g. dicas Petrus est Petrus, enuntiando idem suppositum per modum subjecti et prædicati. *Secunda* rationis distinctio, seu *rationis ratiocinatæ*, ea est quæ fit utique per mentem, sed cum aliquo fundamento in re. Hoc

fundamentum habetur tum in excellentia rei, quæ in se quidem una et simplex plures perfectiones, in inferioribus realiter distinctas, sibi identificat et pluribus distinctis æquivalet; tum in imperfectione intellectus nostri, qui illas perfectiones ac si distinctæ forent concipit, unde distinctio resultat in intellectu.

Distinctio *rationis ratiocinatæ* vocari solet etiam *virtualis:* eam tamen Scotus et discipuli ejus rejiciunt, aliamque statuunt quam vocant *actualem formalem ex natura rei; actualem* quia est a parte rei ante omnem mentis conceptum; *formalem* quia non est inter res quæ propria gaudent existentia, sed inter formalitates ejusdem rei; *ex natura rei*, quia resultat ex eo quod una non est de formali conceptu alterius.—Hujusmodi distinctionem veluti mediam adstruunt inter distinctionem realem et distinctionem rationis: et aiunt *non esse realem*, quia non est inter res; *nec rationis tantum*, quia antecedit omnem actum intellectus, et est a parte rei independenter ab intellectu.

Hæc prænotavimus ut intelligatur quid significamus cum dicimus Deum esse omnino simplicem:—excludimus nempe omnem in Deo compositionem, et statuimus nullam in eo admitti posse distinctionem *realem*, sive *major* sit, sive *minor*, sive *formalis* ex natura rei ad mentem Scoti, inter divinam essentiam et Personas divinas, aut inter eamdem essentiam et attributa Dei, aut inter attributa Dei ad invicem;—licet inter essentiam et Personas, sicut inter attributa ad invicem et relate ad essentiam distinctio *virtualis*, seu *rationis ratiocinatæ*, admitti debeat.

Id thesibus insequentibus distincte probabimus, postquam de erroribus hac de re vulgatis ac proscriptis necnon de theologorum opinionibus breviter disseruerimus.

Porro simplicitatem Dei adversati sunt, ut patet, omnes idololatræ qui simulacra pro diis habuere, et philosophi gentiles qui dixerunt Deum esse ignem, aut citatum ærem, aut gyrum stellarum, vel censuerunt Deum esse universam substantiam ex qua res quælibet constat, vel universalem animam mundi.

Inter Christianos, monachi quidam Ægyptii, sæculo IV. humanam figuram Deo affinxerunt, et *Anthropomorphitæ* vocati sunt; hos tamen propter excusationem inscitiæ Sanctus Epiphanius et S. Augustinus benigne formalis hæresis non damnant.

Sæculo XIV. nonnulli schismatici græci, qui Palamitæ vocantur a

Gregorio Palama præcipuo eorum errorum patrono nomen accipientes, asserebant, ut refert Petavius (*de Deo* lib. 1. c. 13.), præter divinam substantiam esse quasdam illius operationes ac proprietates, communes personis tribus et easdem æternas, sed inferiores substantia ipsa, quæ ad creaturas producendas, continendas, fovendas, gubernandasque descendunt. Nomine vero harum operationum et proprietatum, intelligebant non modo creationem et gubernationem rerum creatarum, sed etiam ipsas Dei perfectiones, ut bonitatem, sapientiam aliasque, quas reapse distingui putabant ab essentia et substantia Dei, et ab ea prodire tamquam a causa.

Abbas Joachim, cujus libellus in Conc. Lateranensi IV. sub Innocentio Papa III., anno 1215, damnatus fuit, realem distinctionem inter divinam essentiam et personas admisisse videtur; traducebat enim tamquam hæreticum et insanum Petrum Lombardum, eo quod docuerat "summam quamdam rem esse Patrem Filium et Spiritum Sanctum, quæ neque est generans, neque genita, neque procedens."—Summus autem Pontifex errorem Joachimi Abbatis damnans, declaravit: "Nos, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus .... quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina, quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, neque procedens, sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit; ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura."—Verum Abbas Joachim nullatenus censendus est hæreticus, quia, ut idem Innocentius III. declarat, omnia ille scripta suâ Apostolicæ sedis judicio humillime subjecit, "dictans epistolam, quam propria manu subscripsit, in qua firmiter confitetur, se illam fidem tenere, quam Romana tenet Ecclesia, quæ, disponente Domino, cunctorum fidelium mater est et magistra."

Ante Joachimum Abbatem, sæculo XII. eadem de re Gilbertus Porretanus, Pictaviensis Episcopus, erravit. Etenim, cum docuerit "divinitatem non esse Deum, sed formam qua Deus est," et "divinam essentiam esse substantiam qua Deus est, non quæ Deus est," causa ejus anno 1147 in Concilio Parisiensi, præside ipso Romano Pontifice

Eugenio III., discussa fuit et ibi palam ac sine ulla ambiguitate declaravit: "Audacter confiteor Patrem alio esse Patrem, alio Deum, nec tamen esse hoc et hoc."—Deinde, sequenti anno 1148, in Concilio Remensi ex Episcopis decem Provinciarum coacto cui multi theologi ac Abbates aderant, inter quos eminebat S. Bernardus, sub eodem Eugenio III., ad hanc interrogationem Summi Pontificis: "Simpliciter a te cognoscere velim, anne illam summam essentiam, qua tres personas profiteris unum Deum, credas esse Deum," iterum respondit "Non."—Quare a Pontifice in Concilio error ejus damnatus fuit: Gilbertus vero sententiam Eugenii III. reverenter excipiens, damnationi suæ consentiens et quæ prius scripserat ac affirmaverat publice refutans, "cum ordinis integritate et honoris plenitudine," ut loquitur Otto Frisigensis (lib. 1. *de gentis Fred. Imp.* c. 46.), "ad propriam diœcesim remeavit."

Qualem distinctionem realem Gilbertus ante doctrinæ suæ condemnationem admiserit inter divinam essentiam et personas, an absolute et simpliciter realem, an solum actualem formalem, quam Scotisticam appellant, theologi disputant. Nec omnino constat an pariter inter attributa Dei absoluta distinxerit ac inter essentiam et personas.

In errorem plane oppositum his recensitis prolapsi sunt hæretici Aetius et Eunomius, sæculo IV., qui nullam omnino, ne quidem rationis, distinctionem in Deo dixerunt esse admittendam.

Nominales autem distinctionem rationis ratiocinantis solummodo statuunt inter attributa Dei absoluta et essentiam divinam. Sed Gregorius et Major addunt, attributa, licet in seipsis per mentem non distinguantur, distingui tamen aliquo modo ratione connotati, id est, ratione effectus, quem respiciunt; cum enim, aiunt, alius sit ex. gr. justitiæ, alius misericordiæ effectus, ratione horum effectuum, quos connotant, justitia et misericordia distinguuntur.

Demum commemorari hic debet Scotistarum opinio, qui inter attributa ad invicem comparata, inter hæc et essentiam divinam, sicut inter relationes divinas et essentiam, admittunt distinctionem actualem formalem ex natura rei, de qua superius locuti sumus. S. Thomas vero aliique communiter Theologi, præter illos quos ut alterius sententiæ nuper indicavimus, tenent distinctionem dari rationis ratiocinatæ seu

virtualis inter attributa tum absoluta tum relativa comparata ad essentiam, et inter attributa ad invicem.

His adnotatis, sit primo ad Dei simplicitatem vindicandam

THESIS XII.

Deus est purus spiritus, omnis corporis expers.

De fide est hæc thesis verbis Concilii Lateranensis IV. c. 1. expressa, quibus dicitur: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus .... una essentia, substantia, seu natura simplex omnino:"—Et adhuc clarius his Concilii Vaticani (*de Fide Cath.* c. 1.) verbis: "Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum .... qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus."

Probatur thesis

I. *Ex Scripturis:*—etenim ea quæ nonnisi de puro spiritu dici possunt de Deo sæpissime prædicant. Et sane dicunt eum *mutationi* non esse obnoxium: legimus namque in ep. Jac. i. 17.: "Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio;" et in proph. Malach. c. iii. v. 6.: "Ego enim Dominus et non mutor."—Præterea dicunt Deum *immortalem* esse et *invisibilem*. Ita ex. g. in I. ad Tim. i. 17.: "Regi autem sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in sæcula sæculorum."—Dicunt eum *immensum*, qui cœlum et terram implet, quemque cœli et cœli cœlorum capere non possunt: "Numquid non cœlum et terram ego impleo, dicit Dominus," Jer. xxiii. 24.; et "Si enim cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc quam ædificavi." III. Reg. viii. 27.—Dicunt Deum nulla imagine posse delineari: "Cui ergo similem fecistis Deum? aut quam imaginem ponetis ei?" Isai. xl. 18.

Præterea apertis verbis spiritualem omnino substantiam esse Deum Scriptura docet. In Evangelio enim Joannis, iv. 24., Christus ait: "Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare."—Hoc loco, nomen *spiritus* proprie fuisse adhibitum ad significandam substantiam pure spiritualem omni corpore expertem patet

ex contextu, quo docemur illis verbis Christum rationem reddidisse, cur Deus rejectis cæremoniis Veteris Legis, quæ erant figuræ et umbræ futurorum in Nova Lege implendæ, a fidelibus in hac nova Lege in *spiritu* et *veritate* adorari voluerit.

Id autem ut probe intelligatur, attendenda est oppositio in verbis Christi inter cultum Veteris Testamenti et Novi Testamenti cultum promissum; ait enim Christus, vv. 21–24.: "Mulier crede mihi, quia venit hora, quando neque in monte hoc [Garizim, ubi *adorabant* Samaritani], neque in Jerosolymis adorabitis Patrem.... Sed venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.... spiritus est Deus."—Jam vero cultus Veteris Legis juxta illius ætatis œconomiam erat per se carnalis et typicus ad significandum cultum N. T. qui est *in spiritu* et *veritate:* "Umbram enim," ait Apostolus (ad Heb. x. 1.), "habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum; per singulos annos eisdem ipsis hostiis, quas offerunt indesinenter, numquam potest accedentes perfectos facere;" et idem Apostolus (ibid. ix. 9.): "Munera et hostiæ offeruntur, quæ non possunt juxta conscientiam perfectum facere servientem; solummodo in cibis et potibus, et variis baptismatibus et justitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis;" et iterum (ad Gal. iii. 23–24.): "Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eamdem fidem, quæ revelanda erat. Itaque lex pedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur." Huic ergo cultui carnali V. T. opponit Christus cultum N. T. spiritualem, utpote qui non est "ad justitias carnis" sed "ad justificationem" in spiritu, et actibus omnino spiritualibus perficitur, nimirum fidei, spei, charitatis, aliarumque virtutum supernaturalium. Hic autem cultus ex propria ratione Dei exigitur, quia Deus est spiritus:—et ideo Christus arguit "spiritus est Deus, et [idest *ergo*, particula enim est illationis, per hebraismum] eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare."

II. *Ex Traditione* thesis nostra probatur. Etenim Patres

a) sententiam contrariam non solum declarant *stultam*, ut habet Theodoretus (*Hær. Fab.* lib. 4. c. 10.); vel *manifeste impiam*, ut Origenes loquitur (*In Genes.* hom. 1. n. 13.); vel *gentilem blasphemiam*, ut ait Cassianus (*Coll.* 10. c. 2. 4. 5.); sed *stultissimam hæresim* appellant,

prout de ea pronuntiat S. Hieronymus (*Contra Joan. Hieros.* n. 11.); et inter hæreticos recensent Anthropomorphitas.

b) Deum esse spiritum omni corpore expertem docent, idque adversus impugnatores strenuissime vindicant. Speciminis gratia sequentes audiantur.

Arnobius (lib. 1. *adversus Gentes*, n. 31.), ita Deum invocat: "O maxime, o summe rerum invisibilium procreator! O ipse invisus, et nullis umquam comprehense naturis! dignus, dignus es vere, si modo te dignum mortali dicendum est ore, cui spirans omnis intelligensque natura et habere et agere numquam desinat gratias: cui tota conveniat vita genu nixo procumbere, et continuatis precibus supplicare. Prima enim tu causa es, locus rerum, ac spatium fundamentorum cunctorum quæcumque sunt: infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla deliniat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu, et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum: qui ut intelligaris, tacendum est, atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum."

Origenes (*Periar.* lib. 1. c. 1. n. 6.) ait: "Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectuali natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid aut inferius esse credatur, sed ut sit ex omni parte μονὰς et, ut ita dicam, totus mens ac fons ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est."

S. Gregorius Nazianzenus (*Or.* 28. n. 7.): "An corpus," inquit, "eum esse dices? Quonam ergo modo corpus erit hoc quod est infinitum, interminabile, figuræ expers, quod nec tangi, nec videri potest? ... Qui, num cultu et adoratione dignum est, si circumscriptum aliquid est? Aut quid causæ esse dicemus quin ex elementis constet et in ea resolvatur iterum, et omnino dissolvatur? Nam compositio principium est pugnæ, pugna autem dissidii, dissidium solutionis. Solutio vero prorsus aliena est a Deo primaque natura. Quocirca nullum inest dissidium, ne sit aliqua solutio; neque pugna, ne dissidium oriatur; neque compositio, ne pugna existat. Ac proinde ne corpus quidem est, ne sit compositio."

S. Ambrosius (En. in Ps. xliii. n. 65.) dicit: "Deus spiritus est, et nihil habet in sua substantia corporale, sed totus est spiritus."

S. Hilarius (in Ps. cxxix. n. 3.): "Intelligendum est," ait, "Deum incorporalem esse, neque ex partibus quibusdam atque officiis membrorum, ex quibus unum corpus efficitur, consistere."

III. *Ratio* quoque necessario agnoscit Deum esse spiritum, omnis corporis expertem. Id constat ex locis Patrum modo citatis, adhuc confirmabitur ex dicendis, et apertissime jam patet ex thesibus præcedentibus. Cum enim sit Deus ens necessarium et perfectissimum, corpus autem sit limitibus circumscriptum, mutationi obnoxium, pendens e suis partibus; evidens est a Deo omnem compositionem corporis esse omnino excludendam.

Ad solvendas difficultates et ad intelligendas quasdam Scripturarum locutiones, duo hæc sequentia sunt animadvertenda:

1. Scripturæ Deo interdum tribuunt quæ corporis sunt et ab eo dependent; at id faciunt in sensu tropico, ad modum loquendi cogitandique hominum accomodatum. Cum enim homo ita comparatus sit ut quæ pure spiritualia sunt vix intelligere queat, nisi sub involucro corporeæ cujusdam imaginis; Scripturæ attributa Dei non raro sub imagine proprietatum corporis expresserunt.—Hinc intelliguntur per *faciem Dei* intima visio et familiaritas, per *oculos* scientia rerum accuratissima, per *aures* attentio vel etiam benignitas, per *brachium* aut *dexteram* potentia, virtus ac robur, per *manus* vel eadem potentia vel auxilium aut venia, vel pœna, flagellum aut correptio mitior, per *digitum* summa facilitas vel mirabile artificium aut donum Spiritus Sancti, per *pedes* præsentia vel etiam indignatio in conterendis hostibus: similiter explicantur sensuum vocabula; nempe per *auditum* gratia et exauditio precum, per *odoratum* complacentia et delectatio bonorum operum, per *gustum* et *tactum* alacritas et operatio: item per *dimensionem* Dei exprimitur immensitas, per *stationem* constantia vel alacritas, per *sessionem* immutabilitas: denique per *pœnitentiam* Dei ac dolorem proponitur sceleris gravitas et severitas ultionis, per *iram* autem pœna atque vindicta.

Rationes corporearum appellationum quæ de Deo figurate dicuntur,

exposuerunt Origenes, *Hom.* 3. *in Gen.* et 1. *Periarch.* c. 1.; S. Gregorius Nazianzenus *Orat.* 7. et 30.; S. Augustinus, lib. *Contra ep. Fundamenti*, c. 23., ep. 148. ad Fortunatianum et alibi sæpe; S. Joan. Damasc. *de Fide* lib. 1. c. 11.; S. Basilius, lib. 2. *Contra Eunomium;* S. Fulgentius, in *resp.* 9. *ad objecta Arianorum;* aliique multi.

2. Imaginem Dei refert homo; sed secundum animam, non secundum corpus, prout suo loco declaratur in Tractatu *de Deo Creatore.* Vide S. Th. 1. q. 93., a. 6. et 7.

Nota.—Inter eruditos disputatur an Melito Sardicensis, Tertullianus, Audius, et S. Epiphanius, circa Dei simplicitatem errando, dixerint eum non esse corporis omnino expertem.

Verum, ut communissima sententia tenet, *S. Epiphanius* nulla ratione Anthropomorphitis est annumerandus, quos voce et scripto tamquam hæreticos condemnavit. Et S. Hieronymus lib. ad Pammachium (*Contra Joan. Hierosol.* n. 11.) narrat S. Epiphanium Joanni Patriarchæ, qui vehementer contra Anthropomorphitas invehens eum tacite ut ejusdem erroris reum traducebat, publice dixisse: "Cuncta quæ locutus est collegio frater, ætate filiùs meus, contra Anthropomorphitarum hæresim, bene et fideliter locutus est, quæ mea quoque damnatur voce."

Præterea in libris *contra Hæreses*, hæresi 70., Anthropomorphitas impugnat, Deumque ostendit *incorporeum, invisibilem et spiritum omnes spiritus superantem.*

Similiter, juxta communiorem doctorum sententiam, ab errore Anthropomorphitarum immunem fuisse *Audium* judicamus. Nam, ut scribit idem Epiphanius, loco citato, ille de SS. Trinitatis mysterio recta sensit, et solummodo in re de qua agimus hoc peccavit, quod præfracte dicere voluit corpus hominis esse id in quo imago Dei, ad quam factus est homo, potissimum reluceret. Hæc falsa opinio occasionem præbuit aliis gravius errandi, qui, verbis Audii male intellectis, putaverunt Deum humanis membris constare, et ab Audio, cujus abutebantur doctrina, dicti fuerunt *Audiani.*

Melito, secundo Ecclesiæ sæculo, illustris fuit in Asia Sardicensis Episcopus. In suspicionem autem erroris Anthropomorphitarum apud nonnullos venit eo quod Eusebius (*Hist. Eccl.* lib. 4. c. 26.) ejusdem

librum commemoret, hoc titulo *περί ἐνσώματου θεοῦ;* Origenes vero apud Theodoretum (*quæst.* 20. *in Genes.* 1.) sententiam Melitoni tribuat de Deo corporeo; et Gennadius (*de Dogm. Eccles.* c. 4.) diserte scripserit: "Nihil in Trinitate credimus corporeum, ut vult Melito et Tertullianus."

Sed immerito, ut longe probabilius videtur, Melito pietate ac scientia insignis, errore notatur.

Nam neque Anthropomorphitæ Melitonem laudarunt inter eos qui eamdem secum opinionem habuerunt; neque Patres qui de Anthropomorphitis egerunt, ut S. Epiphanius et S. Augustinus, illum inter defensores hujus erroris recensuerunt. Immo Theodoretus ipse, qui Origenis opinionem de Melitone refert, Melitonem Anthropomorphitis non accenset. Præterea Eusebius, magnus alioqui Origenis admirator (lib. 4. *Hist. Eccles.* c. 26. et lib. 5. c. 28.), S. Hieronymus (*de Scriptor. Eccles.*) aliique ecclesiastici scriptores Melitonem cumulant laudibus.—Origenes autem errorem eidem attribuisse videtur ob ambiguam inscriptionem libri illius Antistitis, nempe, *περί ἐνσώματου θεοῦ;* quam merito verti potuit, ut fecit Rufinus, *de Deo incarnato*, quamque S. Anastasius Sinaita (*Hodeg.* c. xiii.) clarius reddiddisse videtur his verbis *περί σαρκώσεως Χριστοῦ*.—Et Gennadius, qui non semel nimiæ festinationis in judicando arguitur, hac in re non est attendendus.

Demum ad *Tertullianum* quod attinet, etiam ipse ab Anthropomorphitarum errore liberari potest:—1. Quia in Apolog. c. 10. Deos Gentilium docet esse falsos, eo quod homines sint iique corporei; ergo existimare non potuit Deum verum et unicum habere humanum corpus. 2. Quia plurima de Deo negat, quæ tamen corpori, præsertim humano, necessario conveniunt, v. g. esse finitum et circumscribi loco, esse divisibilem et mutabilem, esse passibilem, etc. *Primum* a Deo removet L. contra Praxeam c. 5., ubi loquens de modo, quo Deus ante mundi creationem erat, *Ante omnia*, inquit, *Deus erat solus, ipse sibi et mundus, et locus, et omnia.—Secundum* L. contra Hermog. c. 2. admittens, *Deum in partes non devenire, ut indivisibilem et indemutabilem et eumdem semper.—Tertium* contra Prax. c. 29., dicens: *Quid est enim compati quam cum alio pati? porro .... si compassibilis, utique passibilis. Nihil ei vel hoc timore tuo præstas; times dicere passibilem, quem dicis compassibilem: tam autem incompassibilis Pater est, quam impassibilis etiam Filius, ex ea conditione qua Deus est.* 3. Fides Tertulliani

circa Mysterium Trinitatis sana omnino est, cum nihil accuratius scribi possit, quam quæ habet Apolog. c. 21. de Filio loquens: *Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum; et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ: nam et Deus Spiritus.* Et libro contra Prax. c. 2.: *Tres sunt non statu, sed gradu; nec substantia sed forma; nec potestate sed specie; unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus.* Sed hæc de Trinitate doctrina stare nequit cum errore de Deo corporeo.

Utique Tertullianus—1. diserte asserit Deum esse corpus, dum L. contra Prax. c. 7. scribit: *Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa, quæcumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam.* —2. Non agnoscit aliquod medium inter corpus et nihil; ut patet ex lib. de Carne Christi c. 11., ubi ait: *Omne quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est.*

Sed Tertullianus solummodo *latissimo sensu* ait Deum esse corpus, et in hoc tantum sensu non agnoscit medium inter corpus et nihil. Etenim observandum est triplici sensu nomen corporis apud veteres fuisse usurpatum,—1. *latissime* et per oppositionem ad inane, vacuum ac nihil; quo sensu corpus dicitur omne id quod reale est ac subsistit, et ita corpus sumpsit seculo quarto Phœbadius Ep. Agenensis, lib. contra Arian. c. 20. 2. *minus late*, sed adhuc improprie, et per oppositionem ad id, quod nullis limitibus sive loci sive temporis circumscribitur; quo sensu omne finitum dicitur corpus, et ita loquitur S. Hilar. in Matth. c. 5. n. 8.— 3. *stricte* ac *proprie* per oppositionem ad ens carens materia; quo sensu quidquid certa mole figura et magnitudine constat et circumscribitur, usitata loquendi formula, corpus dicitur.—Porro Tertullianus in verbis citatis ex lib. *Contra Praxeam* id unum statuit dum asserit Deum esse corpus, nempe Deum non esse nihil; et in utroque textu citato aperte ostendit se non agere de corpore proprie dicto, hac apposita restrictione, "*corpus sui generis;* præsertim, cum lib. contra Hermogenem c. 35. clarissime scribat: "*ipsa substantia corpus est rei cujusque.*"

Et si idem Tertullianus, lib. 2. *Contra Marcionem*, c. 16., Deo tribuat membra et passiones, id nonnisi tropice et quoad effectus admittit, ut evidenter constat ex ipso loco citato.

non.

THESIS XIII.

Absoluta simplicitas divinæ naturæ omnem excludit in ea compositionem, ideoque nulla in Deo admitti potest distinctio realis, sive major illa sit, sive minor. Immo neque actualis formalis ex natura rei distinctio ad mentem Scoti inter divinam essentiam et Personas, aut inter eamdem essentiam et attributa divina, aut inter attributa Dei ad invicem admitti potest.

Primam partem thesis ut *de fide* credendam vindicabimus, *secundam* vero cum S. Thoma aliisque theologis adversus Scotistarum opinionem defendemus.

I. Prob. 1. *pars thesis* ex Scripturis. Etenim in Sacris Litteris exhibetur Deus ut unum idemque cum omnibus suis perfectionibus. Ergo in Deo nulla est compositio et nulla in eo realis distinctio admitti potest.

Consequentia patet. *Ant.* probatur hoc pacto. Sicut in S. Litt. dicitur Deus vitam habere in semetipso (Joan. v. 26.), ita Deus dicitur ipsa *vita* (Joan. xi. 25.; xiv. 6.; I. Joan. i. 2.); sicut dicitur plenus veritatis (Joan. i. 14.), ita dicitur esse ipsa *veritas* (Joan. xiv. 6.); sicut dicitur in Deo esse omnes thesauros sapientiæ et scientiæ (Coloss. ii. 3.) ita dicitur Deus esse ipsa *sapientia* (Prov. i. 20.); sicut dicitur charitas Dei (Rom. v. 5.; Joan. iv. 9.) ita dicitur Deus esse ipsa *charitas* (I. Joan. iv. 7., 16.). Quibus testimoniis Deus in Scripturis ostenditur non solum ut habens omnes istas perfectiones, sed ut ipsa quævis perfectio; ideoque ut unum et idem cum omnibus suis perfectionibus.

Præterea quoad Personas divinas Christus dixit: "Ego et Pater *unum* sumus" (Joan. x. 30.) et (I. Joan. v. 7.) legimus: "Tres sunt qui testimonium dant in cœlo: Pater Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres *unum* sunt." De his tamen duobus testimoniis fuse dicemus cum de divinitate Christi et de SS. Trinitate sermo erit.

II. Prob. *ex Patribus* multipliciter, nam

a) Generatim et apertissime negant in Deo esse compositionem; et ideo, vel ut S. Greg. Nyssenus (*Contra Eunom.* lib. 1.) et S. Basilius (ep. 141.) declarant Deum existimare compositum "esse nimis stolidi et hebetis hominis;"—vel dicunt, ut S. Joannes Damasc. (*de Fide Orth.*, lib. 1.) id "esse summæ impietatis;"—vel ut S. Maximus (*Cent* iv.,

de Charit. c. 8.) "esse absurdum et nefarium;"—vel, ut S. Cyrillus Hieros. (*Catech.* 6.), "esse blasphemum;"—vel, ut S. Athanasius (*de Synod.* n. 34.) "esse novum blasphemiæ genus."

b) Disertissime docent Deum esse simplicissimum; et ut aliquatenus significare valeant ineffabilem divinam simplicitatem, locutiones varias et efficacissimas ad eam indicandam adhibent. Hinc, ut aliquos citem ad exemplum, S. Augustinus (*de Trinit.* 2. 6.) Deum vocat, "summe simplicem;" S. Bernardus (*in Cantic. Serm.* 81.), "primum et purissimum simplex," et item (*de Consid.* lib. 5. c. 7.), "tam simplicem quam unum, et si dici potest unissimum;" S. Cyrillus Alexandr. (*Dial.* 1. *de Trin.*) "super omnem simplicitatem;" vulgatus Dionysius (*de Div. Nom.* c. 25.), "unam simplicitatis eminentiam."

c) Speciatim ea excludunt a Deo quæ aliquam in eo inducerent compositionem. Ita, ex. g. Titus Bostrensis (*Contra Manich.* lib. 5. c. 7.) dicit "in Deo nullum habere locum qualitatem;" S. Irenæus de Deo loquens (*Contra Hæreses*, lib. 2. c. 28.) ait "Deus est.... totus ratio, et totus spiritus operans;" S. Maximus pariter (in op. Dionys. *de Div. Nomin.* c. 5.) ait Deum "totam mentem esse et totum actum;" et S. Cyrillus Alexandr. (*de Trinitate, dial.* 3.) affirmat "alienum esse a recta ratione *genus* de Deo nominare."

d) Ex dogmate de simplicitate Dei, quod assumunt tamquam principium, impiissimam Arianorum hæresim Patres confutant. Sufficiat hic ad exemplum ex eorum testimoniis duo tantum afferre.

S. Basilius (ep. 8., al. 141. n. 2.) postquam statuerit, "Deum simplicem et incompositum confiteri omnes," ita (n. 3.) prosequitur contra Arianos qui dicebant Filium non consubstantialem sed similem Patri: "Nos, secundum veram doctrinam, neque similem, neque dissimilem Patri Filium dicimus. Nam æque utrumque horum repugnat. Enimvero simile et dissimile, qualitatum habita ratione, dicuntur: Deus autem liber est a qualitate. Verum identitatem naturæ confitentes et substantiale admittimus, et compositionem fugimus."

S. Athanasius in opere *de Decretis Nicænæ Synodi* (n. 22.) ait: "Si quis ergo Deum compositum esse existimat, ut in substantia accidens; vel ita ut aliquem extrinsecus amictum habeat quo contegatur; aut quædam circa eum sint quæ ejus substantiam compleant, adeo ut cum Deum dicimus vel Patrem nominamus, non ejus substantiam quæ nec

videri nec comprehendi potest, sed aliquid eorum quæ circa ipsum sunt, significemus; Synodum, per me licet, incuset quæ Dei Filium ex ejus substantia esse scripserit. Intelligant tamen se ita sentiendo, duplicem impietatem committere. Nam quemdam Deum corporeum inducunt, et Dominum non sui Patris, sed rerum quæ circum ipsum sunt Filium esse mentiuntur. Sed si Deus aliquid simplex est, uti revera est, liquet nihil nos quod veluti circum sit nominare, cum Deum dicimus et Patrem nominamus, sed ipsam ejus substantiam significare."

e) Instar axiomatis Patres declarant: "Deum omne quod habet, illud esse." Audiatur S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 11. c. 10. n. 1.): "Est itaque," inquit, "bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est facta, non genita. Quod enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est, et hoc est quod illud de quo genitum est; quæ duo Patrem et Filium dicimus, et utrumque hoc cum Spiritu Sancto unus est Deus.... Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quæque persona ad alteram dicitur."

S. Leo Magnus (ep. 15. *ad Turribium*, c. 5.) ait: "Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo justitia est; sed multi sunt participes veritatis et sapientiæ, atque justitiæ. Solus autem Deus nullius participatione indigus est; de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est sed essentia. Incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit, quia *Esse* illi quod est sempiternum, semper est proprium."

Et S. Gregorius Magnus (*Moral.* lib. 18. c. 50. n. 81.): "Aliter ergo venerandum est lumen illuminans," inquit, "aliter lumen illuminatum; aliter justitia justificans, aliter justitia justificata. Sapientia vero *est* et sapit, nec habet aliud *esse* aliud sapere: servi autem Sapientiæ esse quidem sapientes possunt, nec tamen hoc habent *esse* quod sapere; nam esse possunt, et sapientes non esse. Habet vitam Sapientia, sed non aliud habet, et aliud est; quippe cui hoc est esse, quod vivere; servi autem Sapientiæ cum habent vitam aliud sunt, et aliud habent; quippe quibus non est hoc ipsum esse, quod vivere."

III. Probatur thesis quoad primam suam partem ex Conciliorum definitionibus.

Concilio Lateranensi, an. 649, sub Martino I. canone 1., definitum

fuit: "Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, Trinitatem in unitate, et unitatem in Trinitate, hoc est, unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus et æqualis gloriæ, unam eamdemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem; inconditam, sine initio, incomprehensibilem, immutabilem, creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit."

In Symbolo fidei Conc. Toletani XI., an. 675, legitur: "Singulariter ergo, ut unaquæque persona plenus Deus et totæ tres personæ unus Deus confitetur et creditur: una illis vel indivisa atque æqualis Deitas, majestas sive potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus; quia nec minus aliquid habet, cum unaquæque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius, cum totæ tres personæ unus Deus enuntiantur. Hæc ergo Sancta Trinitas, quæ unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt."

Concilium Rhemense, an. 1148, sub Eugenio III. celebratum contra errores Gilberti Porretani, statuit: "Credimus et confitemur, simplicem naturam Divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu Catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus, et Deus Divinitas. Sicubi vero dicitur: Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, Divinitate Deum esse, et alia hujusmodi: credimus, nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse; nonnisi ea unitate unum, quæ est ipse; nonnisi ea Divinitate Deum, quæ est ipse; id est, se ipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum. Cum de tribus personis loquimur, Patre, et Filio, et Spiritu S., ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse, fatemur. Et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur." (*Fid. Symb. cont. err. Gilbert.* Labbe, *Coll. Conc.* T. 10. c. 1108.).

Concilium Lateranense IV., an. 1215, solemniter definivit, c. 1.: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus

Deus .... tres quidem personæ, sed una essentia, substantia, seu natura *simplex omnino.*"

Et in c. 2.: "Una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personæ et sigillatim quælibet earumdem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina.... Licet igitur *alius* sit Pater, *alius* Filius, *alius* Spiritus Sanctus, non tamen *aliud;* sed id quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus *idem omnino.*"

Demum in Decreto pro Jacobitis, seu Bulla Eugenii IV. "Cantate Domino," apertissime dicitur: "Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit profitetur et prædicat unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et æternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, trinum in personis.... Hæ tres personæ sunt unus Deus, et non tres Dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una æternitas, *omniaque sunt unum,* ubi non obviat relationis oppositio."

IV. *Rationibus theologicis* ex dictis in thesibus præcedentibus omnimoda Dei simplicitas manifeste patet. Etenim

a) Deus est, ut antea probatum fuit, ens a se, necessario omni perfectione perfectissimum.—Sed hujusmodi ens debet esse omnino simplex, quamlibet excludens compositionem. Ergo.

Minor constat. Nam in ente a se necessario perfectissimo nihil esse potest perficiendum, nihil quod accedens alteri illud perficiat; sed totum perfectum est, et sine ulla *potentialitate* est actus purissimus. Ergo est omnino simplex, omnem excludens compositionem; in omni enim compositione, illa quæ compositum efficiunt ita comparata sunt ut, tamquam partes se invicem postulantes, alterum ut perficiens et actus, alterum ut id quod perficitur, adeoque ut potentia, concipiantur.

Hoc argumentum ita brevius proponi potest:—Essentia Dei est ipsum *Esse* in plenitudine sua omnem complectens perfectionem. Ergo, quævis perfectio, quam in Deo ratione distinguere possumus, est realiter ipsa essentia divina; quæ neque est neque ullatenus concipi potest tamquam potentia ab aliquo alio, ut ab actu, perficienda.

Præterea, ut S. Thomas ratiocinatur (1. q. 3. a. 7.):—

Omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ab eis. Sed Deus est primum ens, a nullo dependens. Ergo Deus nullatenus est compositus.

Insuper, prosequitur idem S. Doctor (l. c.), "omne compositum causam habet; quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est .... cum sit prima causa efficiens."—Ergo nulla in Deo est compositio.

Secunda pars thesis contra opinionem Scoti statuitur, qui docuit essentiam divinam non esse omnino idem cum personalitate divina *ante mentis considerationem;* nam independenter, asseruit Scotus, ab omni actuali intellectus consideratione actualis distinctio adest inter essentiam divinam et personalitatem, sicut inter rem et ejus formalitatem: hanc distinctionem appellavit *formalem actualem ex natura rei.* Quod autem de distinctione inter divinam essentiam et personas divinas asseruit, et ipse item de distinctione inter divinam essentiam et attributa divina, necnon inter attributa divina ad invicem dixit ac propugnavit. V. Scotum in 1. Sent. dist. 2. q. 4. Lect. 3.; et dist. 8. q. 4. Lect. 7.

Verum argumenta, quæ jam pro prima parte thesis proposuimus, Subtilis Doctoris sententiam per se sola refutant.

I. Et re quidem vera, ut a testimoniis Scripturarum incipiamus, hæc manifeste ostendunt attributa divina non distingui a se invicem et ab essentia distinctione formali actuali ex natura rei, seu in re. Etenim quæ actualiter formaliter in re ab aliquo distinguuntur non possunt in abstracto prædicari de illo, sed negari potius debent.—Atqui, ut testimoniis superius citatis constat, attributa Dei de Deo prædicantur in abstracto, ut ex. g. Christus de se ipso dixit (Joan. xiv. 6.): "Ego sum veritas et vita."—Ergo attributa Dei a Deo, ideoque, a divina essentia non distinguuntur actualiter formaliter ex natura rei, sicut, Scoto duce, contendunt Scotistæ. In hoc autem argumento *Major* est evidens, nam abstractum nomen nihil aliud de se includit quam quod explicat; et ideo si prædicaretur de eo a quo formaliter actualiter ex natura rei, seu in re, distinguitur, identitas prædicati et subjecti non haberetur. Ra-

tione significationis nominis abstracti, quam exposuimus, dici nequit Cajus est humanitas, aut justitia, aut sapientia, etc.

II. Concilia quæ pro 1. parte thesis citavimus, non minus clare, ut nobis videtur, doctrinam statuunt quam defendimus. Sane, quin alia urgeam, Concilium Rhemense cum ait non posse "aliquo sensu catholico negari, quin Divinitas sit Deus, et Deus Divinitas," excludere videtur aperte *quamlibet* distinctionem inter naturam et personam divinam, quæ sit in re ante mentis operationem.

Hunc sensum Concilii confirmant verba Decreti Eugenii III., qui, teste Ottone Frisingensi (lib. 1. *de Gestis Frider. I. Imp.* c. 56.), in eodem Concilio, cui præsidebat, "definivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi."

Neque dicas Gilbertum Porretanum, cujus doctrinam Romanus Pontifex cum Concilio Rhemense damnavit, distinxisse divinitatem a Deo distinctione *reali*, Scotum vero cum suis illa distinguere nonnisi distinctione *formali* ex natura rei ante mentis operationem.—Hoc effugium Scotistis præclusum est ipsissimis verbis Eugenii III. damnantis quamlibet "*rationem* in theologia *dividentem* inter naturam et personam:"—Gilbertus enim nomine *rationis theologicæ* vocabat rationem distinguentem inter ea quæ *in re* sunt distincta, dum nomine *rationis mathematicæ* appellabat aliam rationem distinguentem inter ea quæ in re non sunt distincta. Cum ergo Scotistica distinctio sit *actualis ex natura rei ante mentis operationem*, ideoque *in re*, excludi prorsus debet juxta Summi Pontificis declarationem. Immo etiam juxta formulam Concilii Rhemensis statuentis non posse "*aliquo sensu*" catholico negari Divinitatem esse Deum; — id enim ad mentem Scotistarum negari deberet.

Præterea Concilium Lateranense IV. adversus errorem Abbatis Joachim, ut vidimus, dixit: "Credimus et confitemur, quod una quædam summa res est.... quæ veraciter est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personæ et singulatim quælibet earumdem: et ideo in Deo Trinitas est solummodo, non quaternitas."—Porro in sententia Scoti non esset illa summa res quæ esset Pater, Filius et Spiritus Sanctus, tres personæ simul et singulatim quælibet earum; et juxta eamdem Scoti sententiam, quæ *formaliter realiter* distinguit inter naturam divinam et

personas, admitti deberet in Deo non tantummodo Trinitas sed quaternitas.

Insuper Decretum pro Jacobitis supra citatum, declarans in divinis "*omnia esse unum* ubi non obviat relationis oppositio," excludit utique *omnem*, ut videtur, distinctionem, sive realis dicatur, sive *formalis actualis*, inter essentiam divinam et personas, inter essentiam ipsam et attributa divina et inter attributa hæc ad invicem.

Cæterum in confesso est apud omnes, etiam Scotistas, Concilia nuper citata distinctionem realem proscripsisse. Sed distinctio quam Scotistæ statuunt vere et proprie est realis. Ergo hæc distinctio juxta illorum Conciliorum Decreta proscripta est.—*Minor* constat: id namque vere ac proprie reale est, quodcumque tandem sit, quod est a parte rei, independenter ab intellectu. Sed distinctio quam Scotistæ statuunt est hujusmodi, cum sit *actualis ex natura rei*, ante omnem mentis conceptum.—Ergo vere ac proprie realis est distinctio quam Scotistæ statuunt.

Hæc autem, ut patet, arguendo ad inquisitionem veritatis dicimus, non affirmando:—scimus enim sententiam Scoti adhuc in scholis libere propugnari.

III. Patres, quorum testimonia jam retulimus, sententiam quam tuemur confirmant. Præstat tamen ex eis nonnulla alia hic commemorare, quæ, ut nobis videtur, apertissimis verbis opinionem Scoti plane refutant.

S. Augustinus (*de Trin.* lib. 7. c. 3. n. 6.) dicit: "Sapientia Pater, Sapientia Filius, Sapientia Spiritus Sanctus; et simul non tres Sapientiæ, sed una Sapientia; et quia hoc est ibi esse quod sapere, una essentia Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Nec aliud est ibi quam Deum esse; unus ergo Deus Pater, Filius et Spiritus Sanctus."—Et in eodem libro (c. 6. n. 11.): "non aliud," inquit, "est Deo esse, aliud personam esse, sed *omnino* idem;" et ut eamdem veritatem iterum atque iterum inculcaret, paulo post prosequitur: "Quemadmodum hoc illi [Deo] est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse quam personam esse."

S. Cyrillus Hierosolymitanus (*Catech.* 6. n. 7.) ait: "Multinominis est, et Omnipotens, et unius tamen formæ substantia; non enim quia dicitur bonus, justus, omnipotens, ideo differens est et varius.... Non

secundum partem videns et secundum partem carens visione, sed totus est oculus, et totus auditus et totus mens; non sicut nos ex parte intelligens et ex parte non cognoscens, nam blasphema est hæc oratio et divina substantia indigna."

S. Fulgentius (ep. 14. *ad Ferrandum*, n. 17.) postquam S. Augustini verba ex libro ejus "*de Trinitate*" c. 10. retulerit, ita prosequitur: "Claret nempe ex his beati Augustini verbis, hoc esse Catholicæ veritatis, ut cum in Deo divinitatem, magnitudinem, bonitatem, virtutem et quælibet alia in his quæ ad se proprie dicitur nominamus; non in istis diversis nominibus quædam diversa (sicut in homine qui subjacet qualitati), sed unum illud quod est essentia vel natura certissime noverimus."

Denique S. Anselmus (*Monol.* c. 17.): "Cum igitur," inquit, "illa natura nullo modo composita sit et tamen omni modo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia, sive simul, sive singula; ut cum dicitur justitia, vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul, vel singula.... Illa vero summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum, aut secundum aliam consideratione non sit; quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa est."

IV. Rationibus theologicis opinio Scotistarum refutatur. Et re quidem vera, Deus est ens perfectissimum, quo perfectius nullatenus cogitari potest. Sed admissa Scotistarum opinione, Deus non esset perfectissimum ens quo perfectius cogitari non potest. Ergo rejicienda est opinio Scotistarum.—*Minor* patet: etenim cogitari posset ens quod omnes perfectiones actu natura sua haberet a se, et istud perfectius esset illo perfectiones omnes habente, juxta Scotistarum opinionem, formis actu et natura sua ab eo distinctis.

Præterea per formas istas quæ ab essentia actu differunt, ut Scotistæ docent, in Deo sunt perfectiones. Ergo essentia Dei ad has formas haberi debet, in hac Scotistarum opinione, ut potentia ad actum;—ideoque Deus in ea opinione non esset actus purus.

Insuper Deus est omnino simplex. Sed summa, seu omnimoda simplicitas stare nequit cum distinctione in Deo formali, quam Scotistæ

defendunt. Ergo hæc distinctio rejici debet.—*Major* est *de fide* certa, ut constat ex prima parte thesis. *Minor* videtur nobis apertissima; nam distincta formaliter realiter si in Deo essent, divinitati et inter se essent unita :— ergo haberetur in Deo unio distinctorum, quæ sane compositionem efficeret; compositio vero simplicitati opponitur. — Nec quidquam valet responsio quam huic argumento dant quidam inter Scotistas, nimirum, attributa divina, quamvis a se invicem distincta sint et ab essentia, nullam tamen inducere compositionem, quia non *uniuntur* cum essentia, sed cum illa *identificantur*. Optime responsionem Scotistarum Billuart (*de Deo*, diss. 2. a. 3. § 3.) confutat hoc dilemmate : "Vel attributa identificantur cum essentia et inter se realiter formaliter, vel non. Si *primum :* ergo non distinguuntur formaliter realiter. Si *secundum :* ergo uniuntur et componunt formaliter realiter."

Demum argumentari posset quis, ad sententiam Scoti refutandam, ut S. Bernardus contra Gilbertum Porretanum ejusque asseclas. "Recedant a nobis," aiebat (serm. 80. *in Cantica Cantic.* n. 6. et 7.) "qui magnitudinem, qua magnus est Deus, et item, bonitatem, qua bonus, sed et sapientiam, qua sapiens, et justitiam, qua justus, postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate, inquiunt, Deus est, sed divinitas non est Deus. Forsitan non dignatur Deus esse, quæ tanta est ut faciat Deum. Sed si Deus non est, quid est? Aut enim Deus est, aut aliquid quod non est Deus, aut nihil. Equidem non das Deum esse, sed ne nihilum quidem, ut opinor, dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid est quod non est Deus: aut minor erit Deo, aut major, aut par. At quomodo minor, qua Deus est? Restat ut aut majorem fatearis, aut parem. Sed si major, ipsa est summum bonum, non Deus; si par, duo sunt summa bona, non unum: quod utrumque catholicus refugit sensus. Jam de magnitudine, bonitate, justitia, sapientiaque, idem per omnia, quod de divinitate, sentimus: unum in Deo sunt, et cum Deo. Nec enim aliunde bonus quam unde magnus, nec aliunde justus aut sapiens quam unde magnus et bonus, nec aliunde denique simul hæc omnia est quam unde Deus, et hoc quoque nonnisi se ipso.

"Sed dicit hæreticus: Quid? Deum divinitate esse negas? Non: sed eamdem divinitatem, qua est, Deum nihilominus assero, ne Deo

excellentius aliquid esse assentiar. Nam et magnitudine dico magnum, sed quæ ipse est, ne majus aliquid Deo ponam; et bonitate fateor bonum, sed non alia quam ipse est, ne melius ipso aliquid mihi videar invenisse: et de cæteris in hunc modum. Securus et libens pergo inoffenso, ut aiunt, pede in ejus sententiam qui dicebat: 'Deus nonnisi ea magnitudine magnus est quæ est quod ipse. Alioquin illa erit major magnitudo quam Deus.' Augustinus hic est, validissimus malleus hæreticorum. Si quid itaque de Deo proprie dici possit, rectius congruentiusque dicetur: Deus est magnitudo, bonitas, justitia, sapientia, quam: Deus est magnus, bonus, justus aut sapiens."

Objicitur

1. In Deo est unitas essentiæ et Trinitas personarum. Ergo compositio quædam in Deo est.

Resp. — *Nego conseq.* "Pluralitas Personarum," ait S. Thomas (*de Potentia*, q. 7. a. 1. ad 10.), "nullam compositionem in Deo inducit. Personæ enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re; et sic patet quod non relinquitur aliqua compositio: alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem; et sic comparantur ut distinctæ, non ut adunatæ. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio; nam omnis compositio est unio."

2. Patres aliquando dicunt justitiam et alia attributa Dei non esse Dei substantiam; et ideo S. Joannes Damascenus (*de Fide Orth.* lib. 1. c. 4.) ait: "Si bonum, si justum, si quid tale dixeris, non naturam Dei doces, sed quæ sunt circa eam." Ergo.

Resp. Hæ similesque locutiones Patrum nonnisi virtualem distinctionem indicant quæ, ut mox probabimus, admitti debet inter essentiam et attributa Dei, sicut inter essentiam et personalitates divinas. Justitia enim et alia attributa Dei non sunt substantia Dei in sensu virtuali et explicito, seu secundum terminorum significationem, licet substantia Dei sint in sensu reali, eadem omnino res diversis nominibus significata et diversis conceptibus inadæquatis apprehensa, quorum unus alium implicat, sed non explicat.

3. Quæ habent distinctas definitiones, formaliter distinguuntur.

Atqui essentia et attributa in Deo habent distinctas definitiones. Ergo essentia et attributa in Deo formaliter distinguuntur.

Resp.—Dist. Maj. Quæ habent distinctas definitiones traditas de re prout in se est, formaliter distinguuntur, *C.* Quæ habent distinctas definitiones traditas de re prout inadæquate concipitur, *Subdist.* Sunt formaliter *in re* distincta *N. Sub conceptu* inadæquate definiente *C.*— Et juxta hanc distinctionem, *Dist. min.* et *N. Conseq.* Essentia enim et attributa distinctis definitionibus explicamus, non prout in re sunt unum, sed prout ea distinctis conceptibus inadæquatis attingimus.

4. Veritas hujus propositionis *sapientia divina non est formaliter bonitas divina,* non causatur ab intellectu, sed invenitur in re. Ergo in re sapientia divina non est formaliter bonitas divina; ideoque formaliter ab ea distinguitur.

Resp.—Dist. Ant. Veritas hujus propositionis, *sapientia divina non est formaliter bonitas divina,* non causatur ab intellectu sed invenitur in re, si vox *formaliter* sumitur *absolute, N. suppositum;* propositio enim non est eo sensu vera, sed falsa.—Si vox *formaliter* sumitur *relative, N.* Et ideo *N. Conseq.*—Vox *formaliter* duplici sensu, ut patet, sumi potest in hac propositione, *sapientia divina non est formaliter bonitas divina,* vel *absolute,* vel *relative:*—si sumitur *absolute* pro quidditate rei ut est in se, ita ut sensus propositionis sit, sapientia divina non est in se, a parte rei, bonitas divina; hoc sensu propositio est omnino falsa, nam omnia in Deo *unum* sunt, ubi non obviat relationis oppositio:—si vero vox *formaliter* sumitur *relative* pro quidditate rei ut substat nostris conceptibus et ab illis denominatur extrinsece distincta; hoc sensu propositio illa, *sapientia divina non est formaliter bonitas divina,* vera est; sed significat tantummodo sapientiam divinam et bonitatem divinam conceptibus nostris distingui; ideoque falsum est quod in objectione asseritur, nempe, in re, ante operationem mentis, esse sapientiam divinam formaliter distinctam a bonitate divina.

5. Ea formaliter distinguuntur de quibus contradictoria enunciantur. Atqui de essentia et relationibus divinis, seu personalitatibus, contradictoria enunciantur; essentia enim communicatur, relatio vero, seu personalitas, non communicatur.—Ergo.

Resp. N. Maj. Etenim de re simpliciter et formaliter una, sed virtualiter distincta et multiplici, potest idem affirmari et negari, atque ita

vera esse quæ videntur contradictoria. Vere namque contradictoria non sunt nisi quæ affirmantur et negantur de eodem sub eadem ratione; at quum res est virtualiter distincta et multiplex, ea quæ videntur contradictoria non enuntiantur de eodem sub eadem ratione, sed diversa. In Deo igitur eadem omnino entitas, ratione tamen eminentiæ suæ virtualiter multiplex, communicatur sub ratione absoluti, non communicatur sub ratione relativi.—"De eo," inquit S. Thomas (*de Potent.* q. 7. a. 1. ad 5.), "quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria prædicari, ut dicit Philosophus (3. *Phys.*, textu com. 21.); sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis; et secundum quod est principium non est finis, et e contrario. Unde cum essentia et proprietas [personalis] sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile."

6. Vel distinctio illa virtualis, de qua sermo est in solutione præcedentis difficultatis, relinquit a parte rei, independenter ab intellectu, omnimodam identitatem inter essentiam et personalitates, vel non relinquit. Si *non*, ergo inter illa adest distinctio quædam actualis realis independenter ab intellectu; ideoque admitti debet in Deo distinctio quam Scotistæ defendunt:—si vero *relinquit* a parte rei omnimodam identitatem, sequitur, quod a parte rei Paternitas non minus communicabilis sit quam essentia, cum sint omnino idem; et quod a parte rei non minus generet essentia quam Pater: hæc autem absque errore admitti nequeunt.

Resp. Concedo distinctionem virtualem relinquere a parte rei omnimodam identitatem inter essentiam et personalitates, et *nego sequelas;* nam, ut antea dictum est, res una, quæ tamen virtualiter eminentia sua multiplex est, potest in re communicari sub una ratione et non sub alia, generare sub una ratione et non sub alia, cum hæc virtualis multiplicitas id præstet quod præstaret realis.

7. Id quod facit distinctionem in divinis personis non est idem cum eo quod non distinguit, nec distinguitur. Sed relatio in divinis distinguit; essentia autem non distinguit, neque distinguitur. Ergo non sunt idem.

Resp. cum S. Thoma (*de Pot.* q. 8. a. 2. ad 8.): "Illud quod facit

distinctionem potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur idem re, sed non ratione."

Hæc ad vindicandam thesim nostram satis sunt:—de relationibus autem divinis fusius agemus in Tractatu *de Deo trino secundum personas.*

THESIS XIV.

Quamvis Deus sit omnino simplex, attributa tamen divina a se invicem et ab essentia, item relationes ab essentia, distinguuntur distinctione virtuali, seu rationis ratiocinatæ.

Sensus propositæ thesis, ex illis quæ jam antea prænotavimus, manifestus est; nam distinctionem *rationis ratiocinatæ* vocari diximus eam quæ est per mentem cum fundamento in re, quæque *virtualis* etiam appellari solet utpote quæ virtute realis est ac reali æquivalet. Fundamentum hujus distinctionis, cum de Deo sermo est, inveniri diximus tum in ejus excellentia, tum in infirmitate intellectus humani, qui perfectiones Dei nonnisi pluribus conceptibus inadæquatis intelligere potest.

Superest igitur ut hanc distinctionem in Deo admittendam esse probemus; quod illico præstabimus.

I. Et primo, *ratione theologica* res conficitur. Etenim virtualiter, seu distinctione rationis ratiocinatæ, distinguuntur ea quæ, quamvis una res sint omnino simplex, æquivalent tamen pluribus realiter distinctis, et diversos producunt effectus, unde intellectui nostro ad efformandos distinctos conceptus inadæquatos, quasi rerum distinctarum, fundamentum præbent.—Atqui in Deo attributa, relationes et essentia sunt una res simplicissima, ut constat ex thesi nuper vindicata, æquivalens tamen pluribus realiter distinctis in creaturis, et diversos producens effectus,indeque præbens intellectui nostro fundamentum ad efformandos de ea re diversos conceptus inadæquatos. — Ergo in Deo attributa, relationes et essentia distinctione virtuali, seu rationis ratiocinatæ, distinguuntur.

S. Thomas (*in* 1. *Sent. dist.* 2. q. 1. a. 3.), quærens 'Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu vel etiam in Deo,' idem argumentum, egregie evolvit ac vindicat. Et in primis ita ratiocinatur: "Sicut Deus vere est Pater, ita etiam vere est sapiens. Sed ex hoc quod vere Deus est Pater, non potest dici quod ratio pater-

nitatis sit in intellectu tantum. Ergo nec ex hoc quod Deus vere est sapiens, potest dici quod ratio sapientiæ sit in intellectu tantum. Sed ratio paternitatis, quæ realiter in Deo est, non est eadem cum ratione Divinitatis. Unde nec paternitate est Deus, nec divinitate est Pater: et tamen ista pluralitas rationum non tollit simplicitatem divinam, propter hoc quod essentia et paternitas idem sunt in re. Ergo similiter si ponamus sapientiam et essentiam esse idem re omnino, et rationes earum diversas, non tolletur simplicitas divinæ essentiæ."

Quamobrem quæstionem quam sibi proposuerat solvit his verbis: "Respondeo dicendum quod sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione; et hæc ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei."

Id autem hoc pacto explicat: "Sciendum est," inquit, "quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quæ Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio suæ bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quæ sunt diversæ rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas.... Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quæ Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istæ conceptiones ei aptentur."

Et ad uberiorem rei declarationem, ut nullum tergiversationi locum

relinquat, ita prosequitur: "Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istæ rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet.... quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quæ dicuntur diversæ rationes.... sed ex parte ipsius Dei in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ejus perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quæ Deus est, ratione istorum attributorum."

Præterea thesis nostra demonstratur ex dictis pro præcedenti.—Nam distinctio virtualis admitti debet, si omnino requiritur et sufficit ad verificandas propositiones, quibus de eadem simplissima re, idest de Deo simplicissimo, affirmatio et negatio, sine contradictione, verissime enuntiantur: quales sunt, essentia communicatur, paternitas non communicatur; filiatio est genita, essentia non est genita; Pater generat per intellectum, non generat per voluntatem.—Atqui distinctio virtualis, seu rationis ratiocinatæ, ad illas propositiones verificandas requiritur omnino et sufficit.—Ergo in Deo distinctio virtualis seu rationis ratiocinatæ admitti debet.

Major patet.—*Minor* constat ex responsionibus datis pro solutione difficultatum contra præcedentem thesim; ostendimus enim, refutando sententiam Scoti, distinctionem virtualem sufficere ad verificandas propositiones de Deo, quæ sine illa essent utique contradictoriæ.

II.—Confirmatur thesis ex iis omnibus *Scripturarum locis*, in quibus de Deo plura prædicantur, nimirum, bonitas, justitia, sapientia, omnipotentia, etc.; quæ cum in Deo realiter nullatenus distinguantur, distingui debent virtualiter seu distinctione rationis ratiocinatæ:—et ideo Christus (Joan. xvi. 15.) numero plurali dixit "Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt."

Hoc argumento usi sunt Patres. Ad exemplum audiatur S. Gregorius Nyssenus (lib. 12. *advers. Eunomium*, Migne, P. G. t. 45. p. 1170.) inquiens: "Quod si hæc Eunomius tamquam legislator aliquis dicit [omnia, scilicet, nomina Dei idem omnino significare], cur Scripturæ frustra divinam naturam variis nominibus appellant, ac Deum judicem justum, fortem, patientem, verum, misericordem et id genus alia nominant? Nam si nullum horum nomen in aliqua propria notione intelligitur, sed omnia invicem significatione miscentur, inanis est labor multas de eodem appellationes usurpare, cum nulla significationis differentia a se invicem nomina distinguat."

III. Demum thesis nostra evincitur ex *doctrina Patrum;* duo tantummodo testimonia, brevitatis causa, proferam.

S. Basilius (*adv. Eunomium*, lib. 1. n. 8.) ait: "Et quidem cum audimus de Deo, quod omnia in sapientia fecit, creatricem ipsius artem docemur; cum vero audimus, quod aperit manum suam et implet omne animal beneplacito, providentiam omnia invadentem discimus; quando autem audimus quod *'posuit tenebras latibulum suum'* (Ps. xvii. 12.) invisibilis ejus naturæ admonemur. Cum rursus audimus id quod in persona Dei dicitur: *'Ego sum et non mutor'* (Mal. iii. 6.), perpetuam identitatem ac immutabilitatem substantiæ divinæ intelligimus. Nonne igitur manifesta est insania, si dicas proprium significatum unicuique nomini subjectum non esse? sed contra verborum vim, decernas nomina omnia idem inter se valere?"—Et paulo post (n. 10.): "Habet autem se res hoc modo. Nullum quidem nomen est quod totam Dei naturam complexum, sat eam possit enuntiare; plura vero et varia, singula in propria significatione, obscuram quidem omnino et perquam exiguam, si cum toto comparetur, nobis tamen sufficientem, intelligentiam congerunt. Itaque inter nomina ea quæ de Deo dicuntur, aliqua significant quæ Deo insunt; aliqua vero e contrario indicant quæ ei non insunt. Ex his enim duobus, et ex eorum quæ dissentanea

sunt negatione, et ex eorum quæ adsunt confessione, veluti quidam Dei character nobis imprimitur."

S. Augustinus autem (*de Trinit.*, lib. 7. c. 2.) dicit: "Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius. Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad se ipsum dicitur; ita et Verbum ad eum cujus Verbum est refertur, cum dicitur Verbum. Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius. Quoniam igitur Pater et Filius simul non utique unus Filius, consequens est ut Pater et Filius simul non amborum unum Verbum. Et propterea non eo Verbum quo sapientia; quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cujus Verbum est, sicut Filius ad Patrem: sapientia vero eo quo essentia. Et ideo quia una essentia, una sapientia. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia; Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur: id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur, nata sapientia, ut sit et Filius et imago."

Scholion I.—*De pantheismo.*—Etsi omnibus quæ a prima thesi hucusque dicta sunt pantheismus refutetur, apertissime tamen ac immediate damnatur ex illis quæ divinam simplicitatem spectant: nam cum ea prorsus pugnat pantheismus, quacumque tandem forma proponatur, dum unica tantum admittitur substantia, cujus creaturæ sunt emanationes, participationes, profusiones, apparitiones, evolutiones, explicationes, actuationes, formæ, limitationes, determinationes, prout pantheistæ juxta variam ejusdem doctrinæ expositionem loqui solent. Deum esse omnino simplicem demonstravimus, qui omnem compositionem, omnemque potentialitatem excludit.

Concilium Vaticanum, Const. *de Fide* sub titulo *de Deo rerum omnium Creatore*, adversus pantheismum hos statuit canones:

3. "Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit."

4. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

Aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese

determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit."

Scholion II.—*De quibusdam regulis ad recte de divinis loquendum.* Nonnulla ex thesibus de simplicitate Dei consectaria deducuntur, quæ maxime attendenda sunt ut de Deo recte loquamur.

1. Quamvis in Deo simplicissimo omnia sint unum, ubi relationis oppositio non obviat, perfectio tamen una, spectata sub formali de illa conceptu nostro, non est altera eodem modo considerata. Essentia Dei, ex. g. ut habet rationem intellectus in conceptu nostro distinguitur ab essentia prout habet rationem voluntatis, et sub hac formali ratione a nobis concipitur. Hinc, ut patet, id quod de una perfectione prædicatur, prout formaliter concipitur, de altera prædicari non potest; et ideo dici debet: voluntas Dei vult; non autem: voluntas Dei intelligit; prima enim propositio significat, essentia divina, prout ea formaliter concipitur sub ratione objectiva volitionis, vult; et ideo non potest de ea, conceptu præcisivo, enuntiari, eam intelligere.—Sit igitur hæc norma loquendi: *Attributa divina in sensu formali de se mutuo prædicari non possunt, nec eadem de diversis attributis in sensu formali prædicari queunt.*

2. Si spectantur attributa ut sunt a parte rei, dicuntur spectari *identice*, et ita *possunt in sensu identico de se mutuo prædicari, atque eadem de diversis.* Videlicet recte affirmamus, essentiam divinam realiter non distingui ab attributis nec realiter attributa inter se, nec operationes et actiones Dei, quas concipimus, realiter in Deo ab ejus essentia et inter se distingui. Sed omnia hæc, ut sunt ex parte Dei, sunt una simplicissima et infinite perfecta essentia.

3. Aliquæ propositiones accipi possunt in utroque sensu *formali* scilicet et *identico*, illæ nimirum quæ constant copula verbi substantivi *est*. Ita e. g. dicere possum: intellectus divinus est divina voluntas; ac propositio vera erit in sensu identico, falsa in sensu formali. Item propositio, intellectus divinus non est divina voluntas, vera erit in sensu formali, falsa in sensu identico.

4. Ob identitatem realem, *attributa et essentia divina in concreto de se invicem prædicantur;* ideoque recte dicitur: Deus est justus; summe justus est Deus; summe misericors est summe justus.

5. Ob eamdem rationem identitatis realis, *concreta de abstractis*,

abstracta de concretis et abstracta de abstractis, de se invicem prædicantur in sensu reali; quo seusu recte dicitur: Deus est justitia, Deitas est justa, justitia est misericordia.

ARTICULUS OCTAVUS

An Deus sit immutabilis.

Mutari dicitur illud quod in seipso aliter se habere incipit quam antea habebat; quocirca mutabile illud est quod in seipso potest aliter se habere ac est, immutabile vero est illud quod habere se aliter ac est non potest. Mutatio est substantialis cum res secundum substantiam fit alia, accidentalis cum alia accidentia fiunt, permauente substantia.

Porro ex dictis apertissime patet Deum nullo modo posse mutari; ad ampliorem tamen hujus veritatis probationem, statuitur

THESIS XV.

Deus est omnino immutabilis.

Thesis *de fide* credenda est: Concilium enim Nicænum I, contra Arium, definivit: "Eos qui dicunt .... mutabilem vel convertibilem Filium Dei, anathematizat Catholica et Apostolica Ecclesia." Deinde Concilium Lateranense IV., cap. 1. adversus Albigenses, aliosque hæreticos, solemniter declaravit: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus .... incommutabilis." Demum Concilium Vaticanum (Const. *de Fide* c. 1.): "Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum .... qui cum sit una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus."

Probatur autem thesis

I. *Ex Scripturis.* Nam apud Malachiam (iii. 6.). Deus dicit: "Ego Dominus [Jehovah] et non mutor." Præterea Psalmista insigni testimonio, quod et Paulus Apostolus commemorat (Hebr. i. 10–12.) immutabilitatem Dei suspiciens, ait (Ps. ci. 26–28.): "Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vestimentum veterascent; et sicut

opertorium mutabis eos et mutabuntur: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient."—His verbis ea quoque respondent quæ de increata Sapientia legimus (Sap. vii. 27.): "Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat;"—et quæ S. Jacobus in Epistola sua (i. 17.) habet de Deo "apud quem," inquiens, "non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio."

II. *Ex Patribus* thesis confirmatur, nam

a) Unanimiter tamquam catholicæ fidei dogma profitentur, Deum esse omni modo immutabilem.—"Deum," ait Tertullianus (*adv. Prax.* c. xxvii.), "immutabilem et informabilem credi necesse est, ut æternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinet esse, neque aliud potest esse."—"Judæorum et Christianorum doctrina," inquit Origenes (*Contra Celsum*, lib. 1. n. 21.), quæ Deum mutationis omnis variationisque expertem profitetur; quæ suis ad Deum precibus dicit: 'Tu idem ipse es' (Ps. ci. 28.); quæ Dei dictum hoc esse docet: 'non mutor' (Mal. iii. 6.); hæc, inquam, doctrina impia [a gentilibus] judicatur, quia ab eorum societate, qui de Deo impia sentiunt, abhorret."—"Credimus," ait S. Joan. Damascenus (*de Fide Orthod.* lib. 1. c. 8.), "credimus in unum Deum. .... a fluxu, passione, omnique mutatione et alteratione liberum."

b) Præterea Patres, in suis adversus hæreticos disputationibus, de hoc dogmate immutabilitatis divinæ tam manifeste supponunt constare inter christianæ fidei cultores, ut ex illo redarguant errantes et ad absurdum deducant. Ita, ex. g., S. Cyrillus Alex. (*de Trin.* dial. ii. Migne P. G. t. 75. p. 782.) ex immutabilitate Dei Patris refellit Arianos, qui asserebant Filium esse factum in tempore et ex non extantibus. "Itaque veram demum," ait, "et ex Patre vere constabit esse generationem. Cujus enim natura postulat ut sit virtute et actu Pater, a voluntate neutrum accipit, sed naturæ leges sequitur potius, cujus est gignere: sed neque alienæ rei Pater fuerit, siquidem id quod gignitur, ejusdem esse naturæ cum genitore oportebit. Quod autem ipsi quoque Patri fœdam notam, quasi mutatus sit, affingant, licet Scriptura sacra dicat: 'Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio,' hinc patebit. Quid enim aliud istud est, quæso, a potentia ad actum migrare, quam mutatio, et crassa veluti quædam vicissitudo? Quod enim putatur aliquid esse

potentia naturali, necdum tamen istud actu suscepit, eatenus stat in potentia, cum nondum acceperit motum ad actum, sed in principio suo et primario illo adhuc moretur. Quod si forte motum ad actum susceperit, ad aliud quiddam transibit quam id quod erat in principio, siquidem non unum et eumdem locum tribuunt ei quod est potentia, et ei quod est actu."

Et S. Athanasius (*Orat.* 1. *Contra Arianos* n. 51–52.), refutans Arianorum cavillationes ex quibusdam Scripturarum locis hæretico sensu intellectis, dicit: "Meritissimo igitur Dominus, qui semper et natura immutabilis est, qui justitiam amat, et iniquitatem odio habet, ungitur et mittitur, ut idem ipse et permanens, carne mutabili assumpta, peccatum in ipsa condemnet, eamque reddat liberam, ut legis justitiam possit deinceps in ipsa implere.... Frustra igitur, Ariani, vobis hujusmodi oborta suspicio est: frustra Scripturarum verba prætenditis. Verbum enim Dei immutabile est, semperque idemque est, neque id alio modo quam ipse Pater. Alioquin quomodo illius esset simile, nisi tale esset? Aut quomodo omnia quæ Patris sunt, Filii quoque essent, nisi Patris immutabilitatem haberet?"

c) Insuper Patres ex rationibus theologicis immutabilitatem Dei demonstrant, et in primis ex *aseitate* Dei. "Manet itaque," ait S. Hilarius (*de Trinit.* lib. 11. n. 47.) "ut est semper Deus, nec profectu eget; quia id quod est, ex se ac sibi semper est."—Et idem alibi (in Ps. ii. n. 13.): "Deus beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest; demutatione non novus est, qui origine caret. Ipse est qui quod est, non aliunde est, in sese est, secum est, ad se est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est, carens omni demutatione novitatis, qui nihil aliud quod in se posset incidere, per id quod ipse sibi totum totus est, reliquit."

Similiter S. Augustinus (*de Natura Boni*, c. 19.) de Deo loquens: "Vere ipse est," dicit, "quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse quod erat: vere ergo ille est, qui incommutabilis est; cætera quæ ab illo facta sunt, ab illo pro suo modo esse acceperunt."—Et alibi (*Confes.* lib. 13. c. 11. n. 12.) idem S. Doctor de Deo ait: "Sibi sufficit incommutabiliter idipsum, copiosa unitatis magnitudine." Quo nihil brevius, nihil magnificentius dici potuit.

Demum, ne sim nimius, S. Fulgentius (ep. 6. ad Theodor. Senat. c.

3. n. 4.) in eamdem sententiam ait: "Nec melioribus rebus [Deus], nec deterioribus commutatur. Neque enim habet ubi proficiat ipse in melius, aut inde in deterius deficiat. Ille quod est, semper est; et sicut est, ita est, non in se habet non esse posse quod est, quia nec in se habet esse posse quod non est. Et hoc quod sic est, non initio prævenitur, non fine concluditur, non temporibus volvitur, non locis continetur, non ætatibus variatur. Nihil ibi deest, quia totum in illo est: nihil ibi superest, quia nihil præter illum est."

III. *Rationibus theologicis*, quas Patres indicant, hic concise propositis, immutabilitas Dei patescit. Et ita ratiocinamur:—Omne quod aliquo modo mutatur, aliquo modo in potentia sit necesse est. Atqui Deus, cui *natura est esse*, actus purus sine ulla potentia est. Ergo Deus nullo modo mutatur.

Item: Omne quod mutatur, compositionem admittit.—Sed in Deo nulla compositio admitti potest, quia ipse est *omnino simplex*.—Ergo in Deo nulla mutatio admitti potest.

Præterea: Deus est ens omni perfectione *infinitum*.—Atqui repugnat tale ens mutari; per mutationem enim vel acquiritur quod non habebatur, vel amittitur quod habebatur.—Ergo repugnat Deum mutari.

Objicitur

1. In libro Sap. vii. 24. dicitur de increata Sapientia: "Omnibus mobilibus mobilior est sapientia."—Ergo.

Resp. Dist. Ant. Sapientia dicitur *mobilior* omnibus mobilibus ob vim et efficaciam suam, et propter effectuum universalitatem *C.* alio sensu *N.*—Interpretatio textus, quæ in hac responsione data est, constat ex v. 27. ejusdem capitis vii. Sap., ubi de sapientia legitur: "Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat."

2. Deus variis animi passionibus in Scriptura affectus legitur, pœnitentiæ quidem Gen. vi. 6. et viii. 21., iræ vero Jerem. ix. 9–25. et Ps. cv. 40., tristitiæ Isa. lxiii. 10. zelotypiæ Exod. xx. 5. etc. Ergo obnoxius est aliquibus saltem mutationibus.

Resp. Dist. Ant.—Deus legitur animi passionibus affectus secundum verborum proprietatem, quoad ipsam naturam et actiones ejusmodi affectionum *N.* secundum metaphoram, et quoad effectus tantum illarum *C.*—Per metaphoricas illas locutiones effectus tantum diversi sig-

nificantur, et Dei voluntas eosdem sine imperfectione passionum efficiens, ut S. Augustinus ait l. 2. ad Simpl. q. 2. n. 4. "Auferamus ergo ista, quæ de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid, quemadmodum erat."

3. Legitur in Scriptura sæpius, Deum mutasse consilium, quod habuerat, ut constat de *Ninivitis*, *Ezechia* et aliis: item odisse, quem amaverat; reprobasse, quem facere salvum volebat. Ergo.

Resp. Quoad 1. *Neg. Ant.:* — Deus enim, quæ voluit, ab æterno voluit; neque *Ezechiæ* mortem ac *Ninive* subversionem absolute denunciavit, sed hypothetice duntaxat, si nempe vel cursus causarum secundarum, quæ mortem *Ezechiæ* exigebant, non immutaretur, vel *Ninivitæ* non agerent pœnitentiam. Hæc immutabilitati divinæ nihil officere, declarat S. Augustinus in Psal. cv. n. 35. his verbis: "Nec aliud facit quasi consilio repentino, quod non ex æternitate se facturum esse præscivit; sed in creaturæ temporalibus motibus, quam gubernat mirabiliter, ipse non temporaliter motus, quasi repentina voluntate, facere dicitur, quod ordinatis rerum causis consilii sui secretissimi immutabilitate disposuit."

Quoad 2. *Conc. Ant.* et *N. Conseq.*—Homo quidem in his casibus mutatur, non vero Deus, qui uno eodemque incommutabili justitiæ amore hominem justum diligit, odit peccatorem, ut S. Aug. in solis similitudine exponit l. 22. *de Civ. Dei*, c. 2. n. 1. "Dum Deus mutare dicitur voluntatem, ut quibus lenis erat, v. g. reddatur iratus, illi potius quam ipse mutantur, et eum quodammodo mutatum in his quæ patiuntur inveniunt: sicut mutatur sol oculis sauciatis, et asper quodammodo ex miti, et ex delectabili molestus efficitur, cum ipse apud seipsum maneat idem, qui fuit."—Item S. Doctor eamdem similitudinem adhibens in Enarratione in Ps. lxxii. n. 7. ait: "Quemadmodum sol oculos puros, sanos, vegetos, fortes habenti, tranquillus apparet, in oculos autem lippos quasi tela aspera jaculatur; intuentem illum vegetat, hunc excruciat, non mutatus, sed mutatum; sic cum cœperis esse perversus, et tibi Deus perversus videbitur; tu mutatus es, non ille. Erit ergo tibi pœna, quod bonis gaudium."

4. Ille vere mutatur, qui de non creante fit creans: sed Deus de non creante factus est in tempore creans; ergo. *Maj.* constat ex paritate cum qualibet causa efficiente creata.

Resp. Dist. Maj. Vere mutatur, qui de non creante fit creans per decretum creandi novum, vel novam aliquam perfectionem acquirendo, eamque in se recipiendo *C.* per actum et decretum æternum, dando aliquid creaturæ *N.* In Deo autem creante nec decretum novum est, nec nova illi perfectio accedit.

Ad *prob. Resp. N. parit.*—Actio secundum se *in effectu* quidem, non autem in agente, mutationem dicit; cum motus non sit in movente, sed in mobili: in agente tamen creato mutatio oritur ex actione, vel per affectum agendi recens conceptum, vel per susceptum in se impetum, vel per relationem aliquam realem sibi superadditam, vel per aliquod a se decisum: cum vero nihil horum cadat in Deum, disparitas patet. Nam

a) In Deo eadem voluntas est quam habuit ab æterno; quocirca S. Augustinus (*Confess.* lib. 12. c. 15. n. 13.) hac in re aiebat: "Non eum [Deum] modo velle hoc, modo velle illud; sed semel et simul et semper velle omnia quæ vult; non iterum et iterum, neque nunc ista, nunc illa; nec velle postea quod nolebat, aut nolle quod prius volebat: quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile æternum non est; Deus autem noster æternus est."—Et in alio loco (*de Civ. Dei*, l. 12. c. 17. n. 2.) idem S. Doctor: "Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium.... In illo autem non alteram præcedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent quando esse cœperunt."

b) Nullum impetum aut affectum suscipit Deus, ut patet.—"Nobis," ait S. Augustinus (*de Civ. Dei*, l. 12. c. 17. n. cit.), "fas non est credere aliter Deum affici quum vacat, aliter quum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in ejus natura fiat aliquid quod non ante fuerit .... Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in ejus opere, labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere."

c) Nec in se Deus relationem realem superadditam habet, eodem S. Aug. l. 5. *de Trinit.* c. 16. dicente: "Quod ergo temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non ta-

men secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit; sed plane secundum accidens ejus, ad quod dici aliquid Deus incipit relative."

d) Nec creaturas aliquid esse a Deo decisum, nec Deum operando aliquid ex sua substantia amittere, manifestum est ex thesibus jam vindicatis.

5. Actus creandi est aliqua perfectio, et quidem de novo accedens Deo; cum alias, si in Deo semper fuisset, semper etiam Deum denominasset Creatorem.—Ergo.

Resp. N. Ass. et prob.—Actus creandi, juxta responsionem jam datam, non est perfectio *ex parte Dei* distincta ab ejus voluntate et omnipotentia, eique de novo accedens; est enim solum *ex parte creaturæ* perfectio, vel potius motus ad perfectionem, nempe ad ejus esse. Sequela vero in objectione ad probandum assertum addita, quamvis locum habeat in formis ac denominationibus *absolutis*, non tamen tenet in accidentaliter *relativis*, ad quas denominatio Creatoris, Domini etc., sine aliqua nihilominus accidentis intrinseca susceptione, pertinet; quia ad has non sufficiunt subjectum et fundamentum, sed requiritur insuper terminus, qui hic non ab æterno, sed in tempore positus est.—"Hujusmodi relationes," ait S. Thomas (*de Pot.* q. 7. a 8. ad 6.), "cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicantur, est ex parte creaturæ, et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo sit, ut Augustinus dicit; sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse ædificatoris a domo. Unde sicut accidit ædificatori quod domus sit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest."

6. Producta creatura Deus acquisivit denominationem Domini, et jus in creaturam quod ante non habuerat.—Ergo Deus per creationem mutatur.

Resp. Dist. Ant. Posita creatura Deus accipit denominationem Domini per acquisitionem et receptionem alicujus in se *N.* præcise per mutationem in creatura *C.* Ad hoc enim, ut Deus acquirat vel amittat denominationem Domini, sufficit, ut producatur vel destruatur creatura; quia producta creatura idem in se manens Deus incipit habere subjectum, in quod jus suum exercere possit, ea destructa desinit habere sub-

jectum ejusmodi; utrobique nulla in Deo, sed in creatura tantum facta mutatione.—S. Augustinus (*de Trin.* lib. 5. c. 16.) rem illustrat similitudine *nummi* cum vocatur *pretium*. "Nummus," inquit, "cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est cum esse cœpit pretium: neque cum dicitur pignus, et si qua sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel forma, qua nummus est, mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturæ ad quam dicitur?"

Quod autem in objectione de jure divino recens acquisito dicitur, falsum est; quia hoc jus est summa potestas disponendi de rebus quibuscumque creatis ex hypothesi quod existant, estque perfectio increata, æterna, et invariabilis, utpote summa necessitate Deo conveniens, et solam creaturarum possibilitatem supponens; unde manet semper eadem, sive existant creaturæ, sive non.

7. Fides docet generationem Filii esse in Deo. Sed generatio est mutatio. Ergo in Deo est mutatio.

Resp.—Generatio quæ est in divinis est origo Filii a Patre, absque ulla mutatione; omni enim mutatione fit, ut quod non erat, aut poterat non esse, incipiat esse, vel quod erat desinat esse; generatione vero divina Filius accipit ab æterno esse a Patre, et tale esse quod non poterat non esse, et quod non potest amitti.—Sed de generatione divina agetur in Tractatu *de Deo Trino secundum Personas.*

8. Deus in Incarnatione factus est homo.—Ergo mutatus est.

Resp. Dist. Ant. Per conversionem Divinitatis in humanitatem, vel per acquisitionem novæ alicujus perfectionis *N.* Per assumptionem humanitatis in unitatem divinæ personæ, seu terminando humanitatem eique suam personalitatem tribuendo *C.*; et *N. Conseq.*—Verum de hoc argumento plenius in Tractatu *de Incarnatione.*

ARTICULUS NONUS

An Deus sit æternus.

Communiter theologi, post S. Thomam, definitionem æternitatis tenent quam Boetius (*de Consol. Philos.* lib. 5. p. 6.) his verbis tradidit. "*Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.*"

Dicitur ergo æternitas:

1. *Possessio*, ad significandam durationem immutabilem; illud enim quod possidetur, firmiter habetur:

2. *vitæ*, quia quod æternum est, non solum est ens, sed vivens; et quia ita designatur permanentia non solum in esse sed etiam in operari, quæ propria est solius entis æterni:

3. *interminabilis*, quia æternitas excludit omnem terminum tum a parte ante, idest durationis initium, tum a parte post, idest finem; et non solum terminum actualem, sed etiam possibilem:

4. *tota simul*, quia æternitas non habet unam durationis partem post aliam, sed in unico *nunc* consistit, quod numquam præteritum transibit aut futurum fuit.

5. demum dicitur *perfecta*, ut appareat æternum ens possidere vitam perfectam, idest per essentiam, a se.

Quare sensus definitionis Boetii est, quod æternitas sit permanentia in esse et operari—indeficiens—indefectibilis — et tota simul — entis viventis necessarii.

Æternitatis divinæ *nunc* perpetuum egregie illustrat idem Boetius (l. c.) comparando illud temporaneæ vitæ momentis. "Quidquid vivit in tempore," ait, "id præsens a præteritis in futura procedit: nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitæ suæ spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit: hesternum vero jam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet iliud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec cœperit unquam esse, nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur; nondum tamen tale est, ut æternum esse jure credatur. Non enim totum simul, infinitæ licet vitæ spatium comprehendat, atque complectatur: sed fu-

tura nondum transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitæ plenitudinem totam pariter comprehendit, ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec præteriti fluxerit, id æternum esse jure perhibetur."

Ex dictis sequitur:

a) Æternitatem differre ab ævo et a tempore, non præcise, ut nonnulli dixerunt, ex eo quod æternitas careat principio et fine, ævum habeat principium, tempus autem principium et finem. Hæc differentia, est per accidens, ait S. Thomas (1. q. 10. a. 4. et 5.), et non per se; "quia dato quod tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius in lib. *de Consol.* (pr. 6., lib. 5.), ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit.... Et si etiam semper æviterna fuissent, et semper futura essent ut aliqui ponunt; vel etiamsi quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore."

Melius igitur, juxta doctrinam Angelici Doctoris, dicendum est veram differentiam inter ævum, tempus et æternitatem in hoc sitam esse, quod *ævum* sit duratio rei immutabilis secundum esse substantiale, sed mutabilis accidentaliter, puta penes locum et operationem, ut in Angelis, qui, ut loquitur S. Thomas (l. c. a. 5.) "habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum, suo modo;" unde patet ævum hac ratione non esse totum simul:—*tempus* vero sit duratio rei variabilis secundum esse et operari, cum sit mensura motus secundum prius et posterius; ideoque nulla ratione est totum simul, sed per partes fluentes:—*æternitas* autem sit duratio tota simul entis invariabilis in esse et operari.

b) Sequitur etiam ex dictis, æternitatem omnibus successionibus et temporibus coexistere immotam et invariabilem. Ut hanc æternitatis immobilitatem dum tempora fluunt, aliquo pacto nobis in tempore viventibus intelligibilem reddant, theologi quibusdam similitudinibus uti solent. "Sub æternitate," ait Lessius (*de Perf. Div.*, lib. 4. c. 3. n. 17.), "volant omnia tempora et prætereuntibus aliis succedunt alia; et omnis creata natura suos accessus et recessus patitur, amissis antiquis nova

acquirens. Hinc tempus et temporalia omnia sunt sicut flumen quoddam, æternitas sicut rupes firmissima, sub qua flumen raptim transit: omnes aquæ partes successive adlabentes rupem subeunt et transeunt, nec umquam redeunt; rupes autem semper eodem loco manet. Sic omnia temporalia alia post alia succedunt et transeunt sub æternitate, numquam reditura ut rursus fluant. Est enim æternitas similis puncto, circa quod describitur circulus: sicut enim punctum illud respondet toti circumferentiæ et singulis ejus punctis, ita æternitas respondet et adsistit toti tempori et singulis ejus momentis."

c) Demum ex præcedente animadversione sequitur æternitatem posse dupliciter spectari, vel *absolute* in se, vel *relative* seu cum respectu ad res creatas. *Absolute* si spectetur, in ea non est nec esse potest præteritum, aut futurum, immo præsens quatenus dicit respectum ad præteritum et ad futurum; sed est, ut diximus, simplicissima duratio tota simul entis omnino immutabilis.—Sin autem *relative*, seu cum respectu ad creatas res spectetur, hac ratione immota correspondet omnibus successionibus, et superat omnia tempora, præterita, præsentia, futura, quæ eminenter continet. Hac igitur ratione dicitur de Verbo æterno (Joan. i. 1.): "In principio *erat* Verbum," idest, *ante* ipsum principium omnis temporis Verbum jam erat; et apud Danielem (c. 8. v. 9.) legimus: "Aspiciebam, donec throni positi sunt, et *antiquus dierum* sedit," idest, diebus et temporibus ipse prior et antiquior.

Quare S. Augustinus (*Tract.* 99. *in Joan.* n. 5.) egregie adnotat: "In eo autem quod sempiternum est, sine initio et sine fine, cujuslibet temporis verbum ponatur, sive præteriti, sive præsentis, sive futuri, non mendaciter ponitur. Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat Fuit et Erit, sed tantum Est; ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest; et ideo illi tantum convenerat dicere, *Ego sum qui sum;* et, *Dices filiis Israel, Qui est, misit me ad vos* (Exod. iii. 14.); tamen propter mutabilitatem temporum in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, et fuit, et erit, et est. Fuit, in præteritis sæculis, est in præsentibus, erit in futuris. Fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est. Neque enim, velut qui jam non sit, cum præteritis occidit; aut cum præsentibus, velut qui non maneat, labitur; aut cum futuris, velut qui non fuerat, orietur. Proinde cum secundum volumina temporum locutio

humana variatur, qui per nulla deesse potuit aut potest aut poterit tempora, vera de illo dicuntur cujuslibet temporis verba."

His præmissis, ad demonstrandam Dei æternitatem accedimus.

THESIS XVI.

Deus est æternus.

Hac de re Ecclesia fidem suam solemniter in symbolo Athanasiano profitetur dicens: "Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus; et tamen non tres æterni, sed unus æternus." Definitiones etiam fidei de Dei æternitate habentur in Conciliis Lateranensi IV. et Vaticano sæpe citatis.

I. Porro hanc veritatem multipliciter *in Scripturis* revelatam fuisse constat, nam Sacræ Litteræ Deo durationem adscribunt non solum interminabilem, sed totam simul, absque ulla successione, invariabilem;—idque variis modis exprimunt intelligentiæ hominum in tempore viventium accomodatis.

Et re quidem vera Sacræ Litteræ docent

a) Deum duratione sua præcessisse omne tempus non solum reale, sed etiam qualecumque excogitari posset; et similiter duratione sua post omne excogitatum tempus adesse. Quocirca in Ps. lxxxix. v. 2. legitur: "Priusquam montes fierent, aut formaretur terra et orbis; a sæculo et usque in sæculum tu es Deus;" ubi illud *a sæculo et usque in sæculum*, indeterminate, dicit, ante et post quodcumque tempus quod cogitari posset, esse Deum.

Similiter in libro Ecclesiastici (i. 1.) hæc habentur: "Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante ævum;" et (v. 3.):—"Sapientiam Dei præcedentem omnia quis investigavit;" et (c. xlii. v. 21.):—"Magnalia sapientiæ suæ decoravit, qui est ante sæculum et usque in sæculum."

Eadem ratione, ad exprimendam æternam durationem divinam, dicitur (Joan. i. 1.), ut jam innuimus, de Verbo Dei: "In principio *erat* Verbum." Per illud indeterminatum *erat* indicatur duratio divina, ut initii expers; quia quodcumque initium cogitaveris, ante illud, Verbum jam *erat*.—"Indefinite," ait S. Ambrosius (lib. 1. *de Fide*, c. 8. n. 56.)

exponens textum citatum, "indefinite tenditur *Erat.* Quidquid cogitaveris, erat Filius."

b) Præterea, Sacræ Litteræ declarant interminabilem Dei durationem esse *totam* simul, quum dicunt Deum ita permanere ut *idem sit semper*, ut *anni ejus non deficiant.*—"Dies mei," ait Psalmista (Ps. ci.; v. 12–13.), "sicut umbra declinaverunt, et ego sicut fœnum arui. Tu autem, Domine, in æternum permanes;"—et (v. 26–28.): "Initio tu, Domine, terram fundasti et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent .... tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient."

c) Insuper, ut indicent durationem divinam esse totam simul, Scripturæ dicunt durationem longissimam nostri temporis esse apud Deum ejusdem extensionis cum duratione nostri temporis brevissima; quia, scilicet, omnia tempora sive longa sive brevia, coexistunt in Deo cum uno eodemque simplicissimo *nunc.*—"Quoniam mille anni ante oculos tuos," ait Psalmista (Ps. lxxxix. v. 4.), "tamquam dies hesterna, quæ præteriit."—Et a S. Petro monemur (II. Petr. iii. v. 8.): "Unum vero hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut unus dies."

d) Rationem sempiternæ atque immobilis æternitatis divinæ reddit Scriptura ex eo quod Deus est suum *esse* subsistens.—"Antequam Abraham fieret," ait Christus (Joan. viii. 58.), "Ego sum."

e) Demum ob immutabilem Dei durationem, Sacræ Litteræ immortalitatem uni Deo propriam proclamant. Ita S. Paulus (I. Tim. vi. 15–16.): "Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem."—In quem locum S. Augustinus (*Tract.* 23. *in Joan.* n. 9.) adnotavit: "Quid est ergo, quod ait Apostolus de Deo, 'Qui solus habet immortalitatem,' nisi quia hoc aperte dixit, solus habet incommutabilitatem, quia solus habet veram æternitatem."

f) Hinc, collatione facta cum textibus Scripturæ modo citatis, concludendum est nomen *æternitatis* accipi in Sacris Litteris propriissimo sensu, quando de Deo dicitur eum *permanere* in *æternum*, aut esse *in æternum viventem;* ut ex. g. in Ps. ix. v. 8.: "Dominus in æternum permanet;" et in libro Eccles. xviii. 1. "Qui vivit in æternum creavit omnia simul."—Id autem ex sola voce *æternitatis* colligi nequit, cum

sæpe, usu non minus Scriptoribus sacris quam profanis auctoribus familiari, æternitas sumatur *lato sensu* vel pro tempore longissimo, vel pro tempore cujus finis non sit statutus, vel pro duratione quæ licet initium habuerit fine careat.

II. *Patres* una voce æternitatem Dei proclamant. Pauca ex eis testimonia selecta dabimus.

Tertullianus ait (lib. *adv. Hermogen.* c. 4.): "Quis enim alius Dei census, quam æternitas? Quis alius æternitatis status quam semper fuisse et futurum esse, ex prærogativa nullius initii et nullius finis?" Et alio in loco (lib. 1. *adv. Marc.* c. 8.): "Non habet tempus æternitas. Omne enim tempus ipsa est Quod facit, pati non potest. Caret ætate, quod non licet nasci. Deus si est vetus, non erit; si est novus, non fuit: Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis."

S. Gregorius Nazianzenus (*Orat.* 38. n. 7.) dicit: "Deus et erat semper, et est, et erit: vel, ut rectius loquar, semper est. Nam erat, et est, et erit, nostri temporis, fluxæque naturæ segmenta sunt. Ille autem semper est, atque hoc modo seipsum nominat, cum in monte Moysi oraculum edit. Universum enim id quod est in se complectitur; nec principium habens, nec finem habiturum, velut pelagus quoddam essentiæ immensum et interminatum, omnem tum temporis, tum naturæ cogitationem superans."

S. Gregorius Nyssenus (lib. 1. *adv. Eunomium*, Migne, P. G. t. 45. p. 455.): "Æternitas divinæ vitæ," inquit, "si eam velut definitione quadam describere velis, ejusmodi est, semper est, nec admittit aliquando non fuisse, et aliquando non futurum. Sed quemadmodem qui ex circulari figura planum dimetiuntur, æqualiter a centro ad distantiam lineæ in se convolutæ, indefinitum principium figuræ esse aiunt, linea neque in apertum finem desinente, neque etiam a manifesto initio progrediente, sed undequaque pari spatio a centro sibimetipsi copulata, et principio et fine carere videtur. Procul absit calumniator, quod circumscriptæ et definitæ figuræ, incircumscriptam naturam comparaverim: non enim ad circuli circumscriptionem, sed ad similitudinem ejus vitæ seu naturæ, quæ undequaque incomprehensibilis est, intuiti, affirmamus hanc æternitatis notionem esse. A præsenti enim momento, velut a

centro et signo quodam, mentem ad infinitatem vitæ illius extendentes et circumagentes, æqualiter et similiter ab immensitate illa in circulo circumrotamur, continuamque et indivulsam ipsam ad seipsam divinam vitam undequaque complectimur, omnis finis partisque expertem."

S. Augustinus (*Confess.* lib. 11. c. 13. n. 16.) ait: "Nec tu tempore tempora præcedis, alioquin non omnia tempora præcederes. Sed præcedis omnia præterita celsitudine semper præsentis æternitatis; et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, præterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt (Psal. ci. 28.). Anni tui nec eunt nec veniunt; isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus; et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus æternitas."

S. Petrus Damianus (*Opusc.* 36. c. 8.): "Omnipotenti Deo," inquit, "non est heri vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil defluit, nihil accedit, cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud *hodie* æternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui; et omnia quæ apud nos elabendo discurrunt, aut per temporum vicissitudines se variant, apud illum hodie stant et immobiliter perseverant. In illo scilicet *hodie* dies ille adhuc immobilis est in quo mundus iste sumpsit originem; in illo jam et ille nihilominus est, quo judicandus est per æterni judicii æquitatem."

III. *Ratione* autem brevissime demonstratur divina æternitas ex divina necessitate et immutabilitate. Qui enim ex necessitate suæ naturæ est, fieri non potest ut cœperit aut desinat esse. Duratio ergo divina sine principio et sine fine est. Sed nec in ea successio ulla concipi potest. Nam hæc esse non potest nisi ubi invenitur prius et posterius: sed nullum inveniri prius et posterius, ubi nulla inveniri mutatio potest: ergo in duratione Dei, qui est omnino immutabilis, nulla omnino successio concipi potest. Quamobrem, verbis Angelici (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 15.) concludimus: "Est igitur Deus carens principio et fine, totum esse suum simul habens; in quo ratio æternitatis consistit."

SCHOLION I.—*Deus solus æternus, et realiter æternitas sua est.*—Id paucis egregie, ut solet, docuit S. Thomas (1. q. 10. a. 2. et 3.): "Respondeo dicendum," inquit, "quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum." Immo "dicendum quod æternitas vere et proprie in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur; solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum."—"Nec solum est æternus, sed est sua æternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas."

Id expresse definitum fuit in Concilio Rhemensi sub Eugenio III. his verbis: "Credimus [Deum] nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse."

SCHOLION II.—*De ratione qua ab æterno res temporales fuerunt Deo præsentes.*—Creaturas in tempore existentes, ut merito adnotat P. Kilber (*de Deo Uno*, disp, 1. c. 3. a. 2. n. 67.), ab æterno fuisse Deo præsentes secundum suum esse tum *intentionale*, tum *eminentiale*, quod ab æterno vel in cognitione divina vel in essentia et omnipotentiâ habuerant Dei, dubitatur a nemine: controvertitur tamen inter Auctores, an creaturæ etiam possint dici ab æterno fuisse Deo præsentes secundum suum esse *reale* ac *formale?* Affirmant id Cajet., Gonet., Joan. a S. Thoma cum *Thomistis* aliis non paucis; tum quia creaturæ coexistunt æternitati Dei indivisibili; tum quia ex SS. Patrum sententia Deo *nihil est futurum, sed ei omnia ab æterno sunt præsentia.* Negant id reliqui cum *Scotistis;* tum quia esse præsens alteri ab æterno habetur formaliter et essentialiter a duplici existentia; creaturæ autem existentiam ab æterno non habuerunt: tum quia licet res creata coexistat in aliquo loco toti indivisibili immensitati divinæ, tamen ei non coexistit *ubique*; adeoque licet in aliqua temporis differentia coexistat toti æternitati, ei tamen non coexistit *semper* et ab æterno. In hac vero controversia, quæ de nomine potius quam de re versari videtur, pars *negativa* præferenda est; præsertim cum partis contrariæ argumentum prius ex nuper dictis jam solutum sit, posterius vero non pertineat ad præsentiam realem, sed ad objectivam dumtaxat et intentionalem; ut facile ex ipso contextu

citati testimonii, quod ex l. 2. S. Augustini ad Simplic. q. 2. n. 2. depromitur, apparet, cum de præscientia Dei sermo sit, quæ ideo proprie esse in Deo negatur, quia futuritio *objective* ab æterno erat, et a Deo etiam comprehendebatur.

ARTICULUS DECIMUS.

An Deus sit immensus.

Immensitas Dei est divinæ naturæ perfectio qua necesse est ut Deus præsens sit omnibus omnino creaturis, et a nulla re abesse aut distare possit; ita ut nulla creatura sit possibilis, nullus possibilis locus, nullum possibile spatium, quibus Deus, si creata existerent, non esset intime præsens absque ulla sui mutatione. Differt ergo immensitas ab *ubiquitate:* hæc enim ab illa necessario resultans, non est nisi actualis Dei præsentia in omnibus creatis rebus. *Ubiquitas* est relativum attributum, *immensitas* vero absolutum. Deus immensus erat ab æterno, antequam ulla creatura actu esset cui præsens ipse adesset; nec minus immensus maneret si, omnibus creatis ad nihilum redactis, desineret in eis actualiter præsens esse. Deus tamen *ubique* non erat ab æterno: esse enim *ubique* ratione sua supponit locum, nam *ubi* est in loco esse, et *ubique* in omni loco; porro neque locus, neque aliqua res creata fuit ab æterno. Et si quæras, ubinam ab æterno erat, cum S. Bernardo (lib. 5. *de Consider.*, c. 6. n. 14.) respondeo: "Non est quod quæras ultra ubi erat; præter ipsum, nihil erat; ergo in seipso erat."

Deus in cunctis rebus creatis ubique est communi modo per *præsentiam*, per *potentiam* et per *essentiam*. Quid autem per hæc significetur, ex iis intelligimus, quæ in humanis rebus dicuntur. "Rex enim," adnotat S. Thomas (1. q. 8. a. 3.), "dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suam dicitur aliquis esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam, vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur."

Quamobrem Deus est communi modo in omnibus creatis rebus per

præsentiam quia omnia scit, "et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus" (Hebr. iv. 13.); per *potentiam* quia omnia potestati ejus subdita sunt, omniaque ipse regit atque gubernat; per *essentiam* quia in omnibus mundi locis et rebus substantia sua intime adest.

Quod autem in hac distinctione potissimum spectatur, ut optime Cardinalis Franzelin animadvertit (*de Deo Uno*, th. 34.) illud est, ut declaretur non solum in omnibus esse Deum per operationem quamdam —ut contendebant Vorstius theologus Calvinista famosus, et Crellius Socinianus—sed etiam ipsam divinam substantiam esse ubique; et præterea ut explicite doceatur hanc existentiam Dei in omnibus non esse veluti otiosam et inertem; sed esse maxime actuosam præsentiam primæ causæ omnis *esse* et omnis boni.

Consideratur itaque Deus in omnibus esse per *essentiam*, abstrahendo ab operatione ipsius in creatura, a modo quo se manifestat, a donis quæ confert, a speciali ratione qua creaturam elevat et sibi conjungit; sed spectata solum existentia Dei in rebus ratione essentiæ suæ, ob quam ipse ubique necessario est et eodem modo. Cum hac vero existentia in omnibus per essentiam conjungitur existentia Dei in omnibus *per potentiam*, quatenus omnia in toto suo esse, in omni sua perfectione, in omni suo actu pendent ab actione divina, quæ realiter est ipsa divina essentia. Et cum Deus in omnibus sit per essentiam et per potentiam necessario intelligitur etiam in omnibus adesse *per præsentiam*, qua generatim consideratur tamquam inspector supremus, qui creaturas omnes et singulas ubicumque, quoquoversum et intime in conspectu habeat.

Hic autem adnotari diligenter debet, juxta ea quæ superius diximus, Deum ita esse per essentiam suam in omni loco, ut sit *supra locum, nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus.*[1]

[1] In libro 7. *Confessionum*, c. 1. S. Augustinus, exordium juventutis suæ in mentem revocans, narrat se illa ætate adhuc ignorantiæ tenebris involutum, circa immensitatem Dei errasse, cogitando Deum per spatia diffusum. Præstat hic referre verba S. Doctoris:

"Ego itaque," ait, (l. c. n. 2.), "incrassatus corde, nec mihimetipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur, vel diffunderetur, vel conglobaretur, vel tumeret, vel tale aliquid caperet, aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar. Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum: nec videbam hanc eamdem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam,

Ad id significandum theologi dixerunt Deum esse in omni loco, ubique, *repletive*:—distinguunt enim tres modos quibus res aliqua præsens esse potest in aliquo loco, scilicet, *circumscriptive*, *definitive*, et *repletive*. Dicitur res esse alicubi *circumscriptive*, cum ita locum occupat, ut per locum extendatur eique commensuretur; ideoque tota est in toto, et per diversas suæ substantiæ partes totidem loci partibus correspondet, et ulterius non extenditur:—*definitive* cum tota est in toto loco et tota in qualibet loci parte, nec tamen alibi, seu extra illum locum est: demum, *repletive* dicitur esse alicubi, cum tota ita locum totum et omnes loci partes implet, ut illo tamen non ambiatur nec terminetur.

Ostendimus quo pacto Deus *communi modo* ubique in omnibus creatis rebus est per præsentiam, per potentiam et per essentiam suam;—verum *speciali modo* Deus est alicubi in creaturis *per potentiam* et *præsentiam*, cum præsentem sese ibi ostendit singularibus manifestationibus, singulari protectione, singularibus donis, singulari creaturæ præsertim rationalis elevatione et cum ipsa conjunctione.

Hinc Sacræ Litteræ dicunt Deum habere in cœlo *sedem suam* (Ps. ii. 4.; x. 5.), quia ibi divitias potentiæ ac munificentiæ suæ plenissime ostendit, et visione sua intuitiva beat sanctos:—in templo Hierosolymitano habitasse (III. Reg. viii., ix.), quia eum locum sibi voluit consecratum, et in eo speciali modo se manifestavit tum signis sensibilibus, tum exauditione precum:—fuisse speciatim cum Abraham, Isaac, Moyse, Josue, Davide et aliis (Gen. xxvi. 3., 24.; xxxi. 3.; Ex. iii. 12.; Deut. xxxi. 23.; II. Reg. vii. 3., 9.) ob specialem Dei erga eos benevolentiam et protectionem.

non esse tale aliquid; quæ tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid. Ita etiam te, vita vitæ meæ, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem, et extra eam quaquaversum per immensa sine termino; ut haberet te terra, haberet cœlum, haberent omnia, et illa finirentur in te, tu autem nusquam. Sicut autem luci solis non obsisteret corpus aeris hujus qui supra terram est, quominus per eum trajiceretur penetrans eum, non dirumpendo aut concidendo, sed implendo eum totum: sic tibi putabam non solum cœli et aeris et maris, sed etiam terræ corpus pervium, et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam præsentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem omnia quæ creasti. Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat. Illo enim modo major pars terræ majorem tui partem haberet, et minorem minor: atque ita te plena essent omnia, ut amplius tui caperet elephanti corpus quam passeris, quo esset isto grandius, grandioremque occuparet locum; atque ita frustratim partibus mundi, magnis magnas, brevibus breves partes tuas præsentes faceres. Non es autem ita. Sed nondum illuminaveras tenebras meas."

Insuper Deus dicitur ad homines venire, ac in eis sanctificatis manere (Joan. xiv. 23.), eo quod perpetuo in eis effundit conservat et auget pretiosissima gratiæ dona; atque ita efficit ut ipsæ animæ sanctificatæ in Deo tamquam objectum paternæ cognitionis et dilectionis maneant, et Deus in eis maneat tamquam objectum cognitionis et dilectionis filialis, et mutua inter eas et Deum intercedat amicitia.

Sed præ omnibus modis quibus Deus est in rebus creatis, excelsus, unicus, ineffabilis est ille quo Verbum in humana natura Christi est per unionem hypostaticam (Joan. i. 14., ad Col. ii. 9.), qua "creatura attingit ad ipsum Deum," ut loquar verbis S. Thomæ (1. dist. 37., q. 1. a. 2.), "non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse; non quidem prout esse est actus essentiæ, quia creatura non potest transire in naturam divinam, sed secundum quod est actus hypostasis vel personæ, in cujus unionem creatura assumpta est."

His dictis ad rectam intelligentiam immensitatis divinæ et præsentiæ Dei in rebus, sit

THESIS XVII.

Deus est immensus; et totus ubique ita præsens adest non solum per præsentiam et potentiam, sed etiam per suam substantiam, ut neque ulla re, neque tota universitate rerum substantialis ejus præsentia concludatur.

Deum esse immensum Concilia Lateranse IV. et Vaticanum definiunt; et in Symbolo Athanasiano catholica hæc professio habetur: "Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus .... Non tres increati, nec tres Immensi, sed unus Increatus, et unus Immensus." Immensitas autem divina, et quæ necessario ex ea est omnipræsentia Dei in omnibus rebus creatis, sicut in thesi statuuntur, manifeste ex Scripturis constant, ex Traditione Patrum, et ex ratione. Probatur itaque thesis

I. *Ex Scripturis.* Etenim Sacræ Litteræ passim docent Deum non solum per præsentiam et potentiam, sed et per suam essentiam ubique totum esse, ita ut nec ulla re particulari nec tota rerum universitate concludi possit.

Ita, ex. g., in libro Deuteronomii (iv. 39.) legimus: "Scito ergo hodie, et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in cœlo sursum et

in terra deorsum." Apud Jeremiam (xxiii. 23–24.): "Putasne, Deus e vicino ego sum? dicit Dominus; et non Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus: numquid non cœlum et terram ego impleo? dicit Dominus."—Apud Isaiam (lxvi. 1.): "Hæc dicit Dominus: cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum." Et in Ps. cxxxviii. (v. 7–10.): "Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris; etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua."

In his et aliis similibus Scripturæ locis omnipræsentia Dei, quam vindicamus, prædicatur. Sed et in aliis, adhuc clarius, ostenditur Deus omni loco, in *cœlo et in terra*, præsens esse, ea tamen ratione ut nullis omnino spatiis concludatur. Ad exemplum sequentia loca citamus:

In III. Regum (viii. 27.), Salomon ait: "Ergone putandum est, quod vere Deus habitet super terram? Si enim cœlum, et cœli cœlorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi?" Et in Actibus Apostolorum (xvii. 24–28.) Paulus ait: "Deus, qui fecit mundum et omnia, quæ in eo sunt: hic, cœli et terræ cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat .... quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur et sumus."

Huc facit etiam sublime illud testimonium, quod in Job legimus (xxxviii. 1–13.): "Respondens autem Dominus Job de turbine, dixit: Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? Accinge sicut vir lumbos tuos: interrogabo te, et responde mihi. Ubi eras, quando ponebam fundamenta terræ? indica mihi, si habes intelligentiam. Quis posuit mensuras ejus, si nosti? vel quis tetendit super eam lineam? Super quo bases illius solidatæ sunt? aut quis demisit lapidem angularem ejus, cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei? Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens: cum ponerem nubem vestimentum ejus, et caligine illud quasi pannis infantiæ obvolverem? Circumdedi illud terminis meis, et posui vectem, et ostia, et dixi: Usque huc venies, et non procedes amplius, et hic confringes tumentes fluctus tuos. Numquid post ortum tuum præcepisti diluculo, et ostendisti auroræ locum suum? et tenuisti concutiens extrema terræ, et excussisti impios ex ea?"

II. Probatur thesis *ex Patribus.*

Tertullianus (*adv. Praxeam*, c. 16.) ita immensitatem Dei describit: "Deus omnipotens . . . . qui totum orbem manu apprehendit veluti nidum; cui cœlum thronus et terra scabellum; in quo omnis locus, non ipse in loco; qui universitatis extrema linea est."

Clemens Alexandrinus (*Strom.* lib. 6. c. 3.) clarissime dicit: "Deus est ubique;" et explicans quomodo sit ubique (*Strom.* lib. 2. c. 2.) ait: "Non est enim in caligine Deus, aut in loco, sed supra locum et tempus et proprietatem eorum quæ facta sunt; quare numquam est in parte, nec ut continens, nec aut contentus, aut per circumscriptionem, aut per sectionem. 'Quam enim domum ædificabitis mihi? inquit Dominus' (Is. lxvi. 1.). Sed nec sibi ædificavit, cum capi non possit. Et quamvis cœlum dicatur ejus sedes, ne sic quidem continetur, sed requiescit delectatus opificio."

S. Theophilus Antiochenus (*ad Autolycum*, lib. 2. n. 3.) hæc habet: "Dei autem Altissimi et Omnipotentis et vere Dei est non solum ubique esse, sed etiam omnia inspicere, omnia audire, nedum loco contineri; alioquin continens locus major eo invenietur, est enim quod continet majus eo quod continetur; Deus autem loco non circumscribitur, sed ipse est omnium locus."

Nec minus clare aut eleganter S. Hilarius (*de Trinit.*, lib. 1. n. 6.): "Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est. In cœlis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. Ita cum habet atque habetur, neque in aliquo ipse neque non in omnibus ipse est."

S. Cyrillus Alexandrinus (*in Joan. Evang.*, lib. 1. Migne, P. G. t. 73. p. 130.) ait: "Omnem enim locum et omnem creaturam divina manus complectitur, continens et conservans in suo esse res creatas, et vitam infundens iis quæ vita carent, et intelligentiæ capacibus intellectualem lucem inserens. Non est autem in loco, sicut antea diximus, nec in eum cadit motus localis (id enim proprium est corporum), sed omnia potius implet, ut Deus. Sed ad hæc forsan dicet aliquis: Quid ergo responsuri sumus, o bone, si quis loquentem Christum nobis in medium afferat: 'Ego lux in mundum veni.' Quid vero cum Psalmista clamat, 'Emitte lucem tuam, et veritatem tuam.' Ecce enim ipse hic aperte ait se in mundum venisse, ut qui non esset in ipso nimi-

rum. Mitti autem rursum David rogabat eum qui nondum aderat, ut constat ex loquendi formula, et ipsa missionis ad nos significatione. Ad hæc respondemus, theologum Unigenito dignitatem Deo convenientem tribuere, dum ait in mundo ipsum semper existere, ut vitam per naturam, ut lucem secundum substantiam, perficientem creaturam, ut Deum, non loco circumscriptum, non spatiis definitum, non quantitate coercitum, non ab ullo, ut verbo dicam, comprehensum, neque cui ex uno loco in alium incumbat migrandi necessitas, sed qui præsens sit omnibus, nec ab ullo absit. Se autem in mundum venisse, quamvis præsens sit in eo, confirmavit ratione incarnationis."

Demum, S. Augustinum et S. Gregorium M. citabo, qui egregie ac copiose de immensitate Dei loquuntur.

S. Augustinus (ep. 187. c. 4. n. 11. et 14.) ait: "Eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto); sed ita potius sicuti est magna sapientia, etiam in homine cujus corpus est parvum. Et si duo sunt sapientes, quorum sit alter corpore grandior, neuter sapientior, non est illa in majore major, minor in minore, aut minor in uno quam in duobus; sed tanta in hoc quanta in illo, et tanta in unoquoque quanta in utroque: neque enim si æqualiter sunt omnino sapientes, plus sapiunt ambo quam singuli; quemadmodum si æqualiter sint immortales, non plus vivunt ambo quam singuli.... Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo cœlo totus, et in sola terra totus, et in cœlo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus."

S. Gregorius M. in hæc verba (Isaiæ, lxvi. 1.; xl. 12.): "Cœlum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum;' et 'Cœlum metitur [Deus] palmo, et omnem terram pugillo concludit;' ait (*Moral.* lib. 2. c. 12.): "Sedi quippe, cui præsidet, interior et exterior manet. Cœlum palmo metiens, et terram pugillo concludens ostenditur, quod

ipse sit circumquaque cunctis rebus, quas creavit, exterior. Id namque quod interius concluditur, a concludente exterius continetur. Per sedem ergo, cui præsidet, intelligitur esse interius supraque; per pugillum, quo continet, esse exterius subterque signatur. Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem; exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem: sursum regens, deorsum continens; extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior: sed unus idemque totus ubique præsidendo sustinens, sustinendo præsidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans; unde superius præsidens, inde inferius sustinens; et unde exterius ambiens, inde interius replens: sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens; interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans."

III. *Ratione theologica* probatur thesis: Nam immensitas est perfectio simpliciter simplex; proinde Deus habet eam.

Præterea, ut argumentatur S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 3. c. 68.), sic se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Sed si esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Porro Deus est infinitæ virtutis.—Ergo Deus est ubique.

Item, Deus est ubique, quia ubique operatur, ut patet ex testimoniis Scripturarum supra citatis atque innumeris aliis, et ut Sociniani etiam, qui negant Deum esse ubique substantia sua, concedunt.—Sed operatio Dei entitative sumpta est idem omnino cum ejus substantia, ut constat ex thesibus jam vindicatis de simplicitate et immutabilitate Dei.—Ergo Deus est ubique per suam substantiam.

Objicitur,

1. In libro Genesis, c. iv. v. 16., legitur: "Egressusque Cain a facie Domini, habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden;"—et c. xxv. v. 22., de Rebecca dicitur: "perrexit ut consuleret Dominum."

—Ergo in plaga orientali ad quam profugit Cain, et in loco quem reliquit Rebecca, non videtur Deus fuisse.

Resp.—Nego Conseq. In primo enim textu citato dicitur tantum Cain egressus a loco in quo ei Dominus *apparuerat;* et in secundo textu dicitur Rebecca *remotior a marito* secessisse ad orandum.

2. Nonnulli Patres videntur negasse Dei immensitatem. Sane S. Joannes Chrysostomus (*in ep. ad Coloss.* hom. 5. n. 3.), et S. Augustinus (lib. 83. quæst., q. 20.) docent Deum nullibi esse;—insuper Clemens Alexandrinus (lib. 5. *Strom.*), Tatianus (lib. *Contra Græcos.*) et alii negant Deum permeare materiam et rerum substantias;—demum Lactantius (lib. *de Opific.* c. 16.) dicit Deum esse dumtaxat in cœlo, ut anima est in solo cerebro.

Resp.—Nego Assertum. Quoad 1. *prob. Resp.*—S. Augustinus et S. Joannes Chrysostomus eatenus tantum negaverunt Deum esse in loco, quatenus non est in loco extensus, circumscriptus et definitus. Evidentia hac in re testimonia S. Augustini dedimus in probatione thesis, quæ nullum de doctrina ejus dubium relinquunt. Similiter de fide S. Joannis Chrysostomi circa Dei immensitatem, prout exposuimus, dubitari nequit. S. Doctor in hæc verba Apostoli (Act. xvii. 27–28.): '*Quamvis non longe sit* [Deus] *ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus,*' ait (in Act. Apost. hom. 38. n. 3.): "Papæ! omnibus prope esse dicit, qui sunt in orbe terrarum. Quid hoc majus? Vide quomodo "*partitos*" confutat. Quid dico procul? Ita prope est, ut sine ipso non vivatur. *In ipso enim vivimus et movemur et sumus.* Quasi corporeo exemplo hujusmodi quidpiam dicit; sicut impossibile est ignorare aerem ubique diffusum, non procul ab unoquoque nostrum esse, imo et in nobis esse; ita etiam omnium Creatorem. Vide quomodo omnia ipsius esse dicat; providentiam illius esse dicit; conservationem, quod ab illo sint omnia; operandi vim ut non pereant. Nec dixit, *Per illum;* sed quod propius est, *In illo.*"—Et in Psal. cxxxviii. (vv. 7–10.), idem S. Doctor ait alloquens Deum: "Quo a te proficiscar? omnia imples, omnibus ades, non per partes, sed omnibus simul totus."

Ad 2. prob. Dist. Patres negant Deum permeare materiam et rerum substantias, quia negant Deum cum aliis rebus permisceri, aut tamquam partem aut animam illis inesse *C.* Quasi negent Deum intime rebus omnibus substantia sua inesse *N.*—Prior sensus erat Stoicorum,

quos Patres, præsertim antiquiores impugnant. Quare Clemens Alexandrinus, loco in objectione citato ait: "Illi Deum omnem permeare substantiam asserunt, nos autem eum solum dicimus effectorem." Cæterum ex eodem Clemente attulimus testimonia indubia pro thesi nostra. In Tatiani autem vindicatione nonnulli doctores non laborandum esse censent; fuit enim hæreticus.

Ad 3. prob., quæ ex Lactantio est, *Resp.*:—Sunt qui Lactantium hac in re errasse putant, sed alii recte, ut videtur, eum excusant. Sane, Lactantius in loco objecto non agit de modo quo Deus est in rebus creatis; sed de sede mentis solum inquirit. Utique dicit: "Videtur mens, quæ dominatum corporis tenet, in summo capite constituta, tamquam in cœlo Deus;" sed hoc quod de Dei sede in cœlo affirmat, potest de quodam specialiori modo divinæ præsentiæ exponi, sicut diximus in prænotatis. Ipse Lactantius, eodem loco, ait: "divina mens per universas mundi partes intenta discurrit, et omnia regit, omnia moderatur, ubique præsens, ubique diffusa;"—et lib. 7. *Instit.* c. 3., dicit: "Divinum Spiritum esse ubique diffusum, eoque omnia contineri; non ita tamen [quod ad Stoicorum vitandum errorem subjungit] ut Deus ipse, qui est incorruptus, gravibus et corruptibilibus elementis misceatur."

3. Si Deus esset ubique, esset etiam in rebus sordidissimis, imo in dæmonibus.—Atqui hoc non videtur esse admittendum.—Ergo

Resp. N. min.—Deus enim, qui Spiritus est, corporum sordibus non maculatur; et in nefario spiritu inest Deus, naturam, quæ res quædam est, conservans, malitiam vero puniens, qua deformatur. Hic autem est attendenda animadversio S. Thomæ, quæ spectat modum loquendi. In 1. q. 8. a. 1. ad 4. ait, "dicendum quod in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est a Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso; et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse."

NOTA.—Quæritur et disputatur a Theologis, an Deus sit in *spatiis imaginariis*. At quæstio hæc non de re esse videtur, sed de modo loquendi. Etenim si per spatia imaginaria intelligas ea quæ actu non sunt, sed potius figmenta mentis nostræ sunt, profecto in eis Deus non est, ut hisce spatiis suam substantialem præsentiam exhibeat; quia id quod

non est, non valet terminare respectum præsentiæ. Sin vero per spatia imaginaria intelligas ipsam Dei immensitatem, quæ a nullis mundi spatiis includitur, et qua Deus præsens esset quibuscumque aliis spatiis si existerent; potest utique Deus dici adesse in spatiis imaginariis, quia reapse nihil aliud tunc significatur hac locutione nisi Deum in se, in sua immensitate existere: minus tamen propria esset ista locutio.

ARTICULUS UNDECIMUS

An Deus sit invisibilis.

Videndi vocabulum proprie ad corporalem visum pertinet, sed translatum fuit ad mentis cognitionem significandum, ita ut visio appelletur etiam intellectio qua res per se cognoscitur, et ab intellectu attingitur sicut visu corporis spectantur corpora in conspectu posita. Cum autem Deus simplicissima substantia sit, et per seipsum immediate cerni nequeat, quin ejus essentia cernatur; videre Deum, apud theologos, significat Deum immediate in se intellectu cognoscere, seu mente divinam essentiam contueri.

Quod Deus ab humano intellectu, imo a quocumque intellectu creato naturali virtute videri non possit, constat ex hucusque dictis, et præsertim ex thesi 1. et 6. Insuper de hac invisibilitate Dei directe et *ex professo* Theologi tractant quum in Tractatu *de Deo Creatore*, aut in alio *De Novissimis* ostendunt visionem Dei intuitivam ita excedere vires et exigentiam naturæ, ut non modo hominibus, sed etiam universæ creaturæ sit indebita, adeoque vere sit supernaturalis. Mittimus ergo in hoc Tractatu discussionem harum quæstionum, scilicet, an Deus ab intellectu creato per solas naturæ vires videri possit, an elevari possit supernaturali virtute mens creata ad Deum videndum, an reapse visio Dei intuitiva Beatis concedatur: hæ namque quæstiones, ut indicavimus, alio loco tractantur.

Quod autem visum corporalem spectat, quæri potest an Deus *in se* invisibilis, secundum potentiam naturalem oculi corporei, ut fide constat, sit etiam ita prorsus invisibilis oculo carnis, ut hic nullatenus ad eum videndum elevari queat: de hac quæstione loquemur in præsenti articulo.

Sane S. Augustinus (ep. 92.) narrat inter catholicos tempore suo quibusdam hanc sententiam arrisisse, nimirum posse oculum carnis elevari ad Deum intuendum, et revera ita fieri in corpore glorificato post resurrectionem. Eam sententiam ibi S. Doctor insulsam appellat et insipientem, imo dementiam; aliis tamen in locis mitiori modo loquitur, eo quod illa censura Episcopus aliquis Africanus offensus fuit. Recentiori ætate plures inter theologos Carmelitanos, post Magistrum Bonæ spei, et Leo Allatius eamdem sententiam amplexi sunt. S. Epiphanius vero circa rem nostram, hær. 70. n. 7., scripsit, oculum ex natura sua impotentem quidem esse ad videndum Deum; sed divina potentia et voluntate posse elevari ut videat ipsum. Id licet non probaverit, Cardinalis Toleto dixit non carere aliqua probabilitate. Repugnantiam elevationis oculi corporei ad Deum videndum non sufficienter ostendi asserit Gregorius a Valentia.

Attamen communissima theologorum doctrina contrarium tenet; et juxta eam, ut certa, defenditur

THESIS XVIII.

Deus in se ipso ita prorsus invisibilis est oculo corporeo, ut hic nullatenus elevari possit ad illum intuendum.

I. Probatur thesis *ex Scripturis*, quæ absolutam invisibilitatem Dei relate ad oculum carnis apertissime docent. Nam in Ep. I. ad Tim. legimus (i. 17.): "Regi sæculorum, immortali et invisibili, soli Deo honor et gloria;" et ibidem (vi. 15–16.) Deus dicitur: "Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest; cui honor et imperium sempiternum: Amen."

Porro ex his testimoniis ita argumentamur:—Apostolus, locis citatis, docet Deum ita esse invisibilem ut nullus hominum eum umquam viderit, et nullus eum videre possit.—Atqui id de visione per mentem intelligi nequit, quia Beatis in futura gloria visio hæc conceditur.—Ergo de visione Dei per oculos corporeos intelligi debet.

Minor patet ex verbis ipsius Apostoli (I. ad Cor. xiii. 12.): "Videmus nunc per speculum, in ænigmate: tum autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tum autem cognoscam, sicut et cognitus sum." Si-

militer patet ex I. Joan. (iii. 2.), ubi hæc habentur: "Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum, sicuti est."

II. Probatur thesis *ex Patribus.*

S. Hilarius (in Ps. cxviii. v. 58.), declarans sensum horum verborum "*Deprecatus sum faciem tuam in toto corde meo: miserere mei secundum eloquium tuum,*" ait: "Moysen deprecatum esse meminimus, ut Deum videret (Exod. xxxiii. 18.). Et forte cognata preci ejus Prophetæ hujus oratio existimabitur. Sed a Deo meminit dictum: Nemo hominum videbit faciem meam, et vivet. Ergo quod negatum Moysi meminerit, id concedi sibi postulat? Sed licet rursum dicto evangelico anterior sit, meminit tamen hanc fidei beatitudinem reservari, qua dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Matth. v. 8.). Itaque cum in lege sciat dictum, quod nemo faciem Dei videat, et vivat; et ex evangelica beatitudine non ambigat omnes mundo corde Deum esse visuros; perfectæ modestiæ temperamento cupiditatem desiderii sui elocutus est, dicens: *Deprecatus sum faciem tuam in toto corde meo.* Scit nunc impossibile sibi esse, quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, ut videat. Scit invisibilem esse carnalibus oculis gloriam Dei; meminit, non dico ad angelorum claritates hoc humanæ visionis lumen hebetari, sed ipsam gloriam vultus Moysis humani corporis oculos non tulisse (Exod. xxxiv. 30.). Sed nos ex desideriis humanis Prophetæ desideria metiamur."

S. Cyril. Hiersol. (*Cat.* 9. n. 1. et 2.) clarissime ita loquitur: "Carnis quidem oculis Deum cernere impossibile est: quod enim incorporeum est, sub carnis oculos cadere non potest, quod et ipse testificatus est unigenitus Filius Dei, aiens: *Deum nemo vidit unquam.* (Joan. i. 18.). Nam etiamsi quis illud quod in Ezechiele scriptum est, ita interpretetur quasi viderit Ezechiel; verum [audiat] quid dicit Scriptura. Vidit *similitudinem gloriæ Domini* (Ezech. ii. 1.): non ipsum Dominum, sed *similitudinem gloriæ;* neque ipsam gloriam, ut revera est. At vero intuitus similitudinem gloriæ solum, non autem gloriam ipsam (ibid), procidit in terram præ metu. Quod si similitudo gloriæ conspecta, timorem æstuationemque prophetis injiciebat; Deum sane ipsum si quis intueri conaretur, vitam amitteret, juxta illud: *Nemo videbit faciam meam, et vivet* (Exod. xxxiii. 20.)... Divinam itaque naturam corporeis oculis

conspici non datur; ex operibus vero divinis possumus potestatis ejus cogitationem assequi, juxta Salomonem qui ait: *Nam ex magnitudine et pulchritudine creaturarum, proportione servata, procreator earum conspicitur* (Sap. xiii. 5.); non enim ait ex creaturis procreatorem cerni, sed addidit, *proportione servata*."

S. Basilius non minus aperte loquitur. Etenim, Homilia in illud, '*Attende tibi ipsi*' (n. 7.) ait: "Invisibilem Deum esse crede, tuæ ipsius animæ consideratione, cum nec ipsa possit oculis corporeis capi. Neque enim colorata est, nec figuris insignita, neque corporali ullo charactere comprehensa, sed ex actionibus solis internoscitur. Quare eam cognitionem quæ oculorum ope acquiritur, in Deo ne quæsieris; sed adhibens menti fidem ipsum spirituali modo apprehende."

S. Ambrosius (*In Ps.* cxviii., serm. 8. n. 17. et 18.) petitionem Moysis explicans, quoad quæstionem nostram ita loquitur: "Morale autem historiæ veteris facit nos meminisse debere, quæ est de sancto Moyse, qui rogavit Deum ut se demonstraret ei Deus, et ut facie ad faciem eum videret. Norat utique sanctus vates Domini quod invisibilem Deum facie ad faciem videre non posset: sed devotio sancta mensuram supergreditur, et putavit Deo etiam hoc esse possibile, ut corporeis oculis faceret id quod est incorporeum comprehendi. Non est reprehensibilis hic error, sed etiam grata cupiditas atque inexplebilis, quod Dominum suum velut manu tenere, et obtutu oculorum videre cupiebat. Sciebat ad imaginem et similitudinem Dei factum esse hominem. Quando enim electus a Domino Deo est ad populum liberandum, impletus est spiritu sapientiæ, viderat angelum illum et faciem ejus in gloria. . . . Irritus quidem erat postulationis effectus, sed affectus probabilis servi; quia ultra naturam suam devotione progressus de Domini angelis æstimabat, quantum in Domini vultum plus desideraret, quo cupiditatem suam gestiret explere."

Demum S. Fulgentius (*Resp. ad obj.* 3. *Ferrandi*) ait: "Quisquis vult agnoscere, quibus oculis Deus videatur, ipsum Deum cogitet, quia sapientia est, veritas est, caritas est: quocirca, quibus oculis videatur sapientia, veritas, caritas, ipsis oculis videtur illa sapiens veraque divinitas. Non itaque corporis, sed oculis animæ Deus suam visionem promittit, quam capacem sapientiæ, veritatis, caritatisque constituit."

III. Probatur specialiter thesis *ex auctoritate S. Augustini*, qui licet

prius vehementiori, deinde mitiori locutione rem defenderit, constanter tamen tenuit oculum corporeum non posse Deum videre in se. An vero omnipotentia Dei fieri non possit ut oculi post resurrectionem spirituales evadant, et tunc videant Deum; absoluta sententia non declaravit, quamvis se in eam propendere non dubie innuerit. Et re vera S. Augustinum indubitantur tenuisse ac docuisse Deum invisibilem omnino esse corporeis oculis constat, nam

In lib. 1. *de Trinit.*, c. 6., S. Doctor ait: "Videri autem Trinitas humano visu nullo modo potest;" et lib. 8. cap. 4. "Non enim est corpus, ut carnis oculis inquiratur."

Præterea in ep. 92. ad Italicam (n. 2. et 3.) primo absolute docet: "Profecto lux illa Deus ipse est, quoniam *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ* (I. Joan. i. 15.); sed lux mentium purgatarum, non istorum corporis oculorum. Erit ergo tunc mens idonea quæ illam lucem videat, quod nunc nondum est. Hoc autem oculus videre corporis neque nunc potest, neque tunc poterit. Omne quippe quod oculis corporis conspici potest, in loco aliquo sit necesse est, nec ubique sit totum, sed minore sui parte minorem locum occupet, et majore majorem. Non ita est Deus, invisibilis et incorruptibilis, *qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit nec videre potest* (I. Tim. vi. 16.). Per hoc enim videri ab homine non potest, per quod videt homo corpore corpora."

Deinde arguit ex verbis Joannis Apostoli. "Nam perspice," inquit, "totam ipsam in Epistola Joannis sententiam: *Dilectissimi*, inquit, *filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quia cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (I. Joan. iii. 2.). In tantum ergo videbimus, in quantum similes ei erimus; quia et nunc in tantum non videmus, in quantum dissimiles sumus. Inde igitur videbimus, unde similes erimus. Quis autem dementissimus dixerit, corpore nos vel esse, vel futuros esse similes Deo?"

Demum (n. 5.), proponens adversæ sententiæ defensorum dilemma, ait: "Sed argute sibi videntur dicere, et quasi interrogando premere: Potuit Christus carni suæ præstare ut oculis corporeis videret Patrem, an non potuit? ut si non potuisse responderimus, omnipotentiæ Dei nos derogasse proclament; si autem potuisse concesserimus, argumentationem suam ex nostra responsione concludant."—Huic tamen captiosæ

argumentationi respondet: "Cur solis oculis corporeis Christi hoc donum attributum esse contendunt, non etiam cæteris sensibus? Sonus ergo erit Deus, ut possit etiam auribus percipi? et halitus erit, ut sentiri possit olfactu? et liquor aliquis erit, ut possit et bibi? et moles erit, ut possit et tangi? Non, inquiunt. Quid ergo? an illud potest Deus, et hoc non potest? Si non posse dixerint, cur derogant omnipotentiæ Dei? si posse et nolle responderint, cur solis oculis favent, invident autem cæteris sensibus corporis Christi? An quousque volunt, desipiunt? Quanto nos melius, qui non eorum insipientiæ terminos figimus, sed ut desipiant prorsus, nolumus!"

Eamdem doctrinam *ex professo* longa tractatione defendit S. Doctor in ep. 147. ad Paulinam, ex qua saltem sequentia (c. 15. n. 37.) citanda sunt: "Sicut enim videntur ista quæ visibilia nominantur, Deum nemo vidit unquam, nec videre potest, quoniam lucem habitat inaccessibilem, et est natura invisibilis sicut incorruptibilis: quæ contextim posuit Apostolus dicens, *Regi autem sæculorum invisibili, incorruptibili* (I. Tim. i. 17. et vi. 16.); quia sicut nunc incorruptibilis, nec postea corruptibilis, ita non solum nunc, sed etiam semper invisibilis. Nec in loco enim videtur, sed mundo corde: nec corporalibus oculis quæritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu."

Hanc vero sententiam tanta constantia tenuit S. Augustinus ut male eam quibusdam audientibus, inter quos erat Episcopus aliquis Africanus, ut supra commemoravimus, ad Fortunatianum Episcopum Siccensem ita scripserit (ep. 148. n. 1.): "Sicut præsens rogavi, et nunc commoneo ut fratrem nostrum de quo collocuti sumus, videre et rogare digneris, ut ignoscat mihi si quid durius et asperius in se dictum accepit in ea epistola, quam me modo scripsisse non pœnitet, quia dixi istius corporis oculos nec videre Deum, nec esse visuros. Causam quippe adjunxi cur hoc dixerim, ne scilicet Deus ipse corporeus esse credatur, et in loci spatio intervalloque visibilis; nihil enim videre aliter istius corporis oculus potest."

Idem docuit in aliis locis, ex. g., in ep. 162. *ad Evodium*, n. 8., et lib. 22. *de Civ. Dei*, c. 29. n. 6.

Denique an oculi post resurrectionem spirituales evadant et sic videant Deum, S. Augustinus ut adnotavimus non definivit. Etenim,

quin alia loca citem, in lib. 22. *de Civ. Dei*, c. 29. n. 2–3., dicit: "Absit ergo ut dicamus illos Sanctos in illa vita Deum clausis oculis non visuros, quem spiritu semper videbunt. Sed utrum videant et per oculos corporis cum eos apertos habebunt, inde quæstio est. Si enim tantum poterunt in corpore spirituali eo modo utique etiam ipsi oculi spirituales, quantum possunt isti quales nunc habemus; procul dubio per eos Deus videri non poterit. Longe itaque alterius erunt potentiæ si per eos videbitur incorporea illa natura, quæ non continetur loco, sed ubique tota est."—Tandem ad hanc conclusionem adducitur (l. c. n. 6.): "Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis, sive Scripturarum testimoniis divinarum, vel difficile vel impossibile est ostendere; aut, quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in seipso, videatur in cœlo novo et in terra nova, atque in omni quæ tunc fuerit creatura; videatur et per corpora in omni corpore quocumque fuerint spiritualis corporis oculi acie perveniente directi."

IV. Probatur thesis *ex ratione*, nam, impossibile est potentiam aliquam vitalem cognoscitivam ferri extra spheram objecti sui adæquati et specificativi. Sed Deus in se videndus est extra spheram objecti adæquati et specificativi potentiæ vitalis cognoscitivæ oculi corporei.—Ergo impossibile est potentiam cognoscitivam oculi corporei ita elevari ut Deum in se videre valeat.

Major patet.—*Minor* probatur, quia objectum adæquatum et specificativum oculi corporei est ens corporeum sensibile coloratum; Deus autem est purissimus spiritus.

Simili modo arguit S. Thomas (1. q. 12. a. 3.): "Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur, art. seq. et qu. 78. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est, quæst. 3. art. 1. Unde nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu."

Fusiori autem calamo et maxima perspicuitate, idem Angelicus Doc-

tor rem pertractat in 4. Sent. dist. 49. q. 2. a. 2. — Eum dilucide disserentem audiamus:

"Respondeo dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui inquantum est sensus, aut huic sensui inquantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium; sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis; et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem; et ideo magnitudo, et omnia consequentia, ut motus et quies et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia per se tantum. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus; sed conjungitur his quæ per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus, et alia hujusmodi: quæ per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, æstimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva, cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre, etiam per accidens. Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo alio sensu sentiri, sicut per se visibile, nec hic nec in patria; quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui inquantum est sensus, non erit sensus; et similiter si a visu removeatur id quod est visus inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem; et visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi sensus diceretur æquivoce. Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per acci-

deus, dum ex una parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et præcipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et ex parte alia intellectus tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita: quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit eum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, ponit Augustinus in fine *de Civ. Dei* (lib. 22. cap. 29.), ut patet verba ejus intuenti; dicit enim sic: 'Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi vel terræ, ut Deum ubique præsentem et universa corpora gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.'"

Adversus thesim, quam vindicavimus, objicitur

I. Job (c. xxxxii. v. 5.) loquens de Deo ait: "Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te;"—et antea (c. xix., v. 26–27.) dixerat: "Et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt."—Ergo et vidit et speravit Deum oculis videre.

Resp. Dist. Conseq. Quoad 1. Ergo Job vidit Deum visione substantiæ divinæ *N.* visione effectuum providentiæ divinæ *C.* Sensus enim est: Equidem de tua, o Deus! providentia audiveram plurima et mirabilia; nunc autem prosperorum et adversorum sorte jactatus, in me ipso eamdem experior et propius clarissimeque inspicio.

Quoad 2. etiam *Dist.* Speravit Deum videndum oculis mentis *C.* oculis corporis *Subd.* Deum secundum naturam assumptam, seu Christum Salvatorem *C.* Deum secundum naturam propriam *N.*

Utramque distinctionem adhibet S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 22. c. 29. n. 4.) in interpretatione horum verborum.

2. In ep. I. ad Cor. xiii. v. 12., Apostolus ait: "Videmus nunc per speculum, in ænigmate; tunc autem facie ad faciem."—Ergo Deus oculo corporis erit visibilis.

Resp.—N. Conseq. Quia *facies* hic sumitur *metaphorice* ad significandam visionem Dei intuitivam; non *proprie* quasi significaret visionem per oculos carneos qui sunt in hominis facie. Etenim, ut arguit S. Au-

gustinus (ep. 92. ad Italicam), "si corporalem faciem voluerimus accipere, consequens erit, ut etiam Deus talem habeat faciem, et sit aliquid intervallum inter nostram et ipsius, cum eum videmus facie ad faciem: et si intervallum, utique finis, et membrorum habitus terminatus," quæ omnia, absurda, cogitatuque impia sunt.

3. Quibusdam Patriarchis et Prophetis concessum fuit videre Deum, ut patet de Abrahamo (Gen. xv.), de Jacobo (Gen. xxxii.), de Moyse (Ex. xxxiii.), de Isaia (vi.), etc.—Ergo.

Resp. N. assert., et *ad prob. Dist.* Patet de illis, quod viderint Deum immediate et in se ipso *N.* mediate tantum et in alio *C.* Triplex universim modus est exponendi visiones Patribus Veteris Testamenti factas: *primus* est, cum dicitur ipse Deus, et præsertim Persona Verbi, Incarnationi præludens, apparuisse in forma quadam sensibili: *secundus*, cum dicitur per Angelum, qui et ipse in hominis assumpta forma apparuit, esse visus: *tertius*, cum in raptu vel extasi, aut in somno per quamdam similitudinem ac sensibiles species se manifestavit. Quod autem Patriarchæ et Prophetæ commemorati viderint Deum oculis suis, non in se, sed in aliqua manifestatione per speciem corporalem, patet ex ipsis locis citatis.

4. S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 22. c. 29. n. 5.) rejicit opinionem philosophorum qui negabant res spirituales posse a corpore videri.

Resp. Dist. Ass. Rejicit hanc opinionem secundum rationem qua illam propugnabant *C.* in se *N.*—Ab illis philosophis asserebatur spiritum a corpore videri non posse, quia spiritus corpora cognoscere nequit. "Istam ratiocinationem," ait S. Doctor, "et vera ratio, et prophetica irridet auctoritas. Quis enim ita est aversus a vero, ut dicere audeat, Deum corporalia ista nescire?"—Sed de doctrina S. Augustini in præsenti re plenissime superius diximus cum probavimus thesim.

5. Oculus incorporeus potest corporalia videre, potest enim intellectus cognoscere corporalia.—Ergo et oculus corporalis poterit videre incorporalia, ac proinde etiam Deum.

Resp. N. Conseq.—Etenim, ut ait S. Thomas respondendo difficultati propositæ (4. dist. 49. q. 2. a. 2. ad 4.), "omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia; et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognitionis principium; et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in

sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur; et in intellectu nostro adhuc melius; et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognoscitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quæ sunt incorporea."

6. Magis distat intellectus creatus a Deo, quam oculus corporeus a substantia spirituali. Sed intellectus creatus elevari potest ad videndum Deum.—Ergo a fortiori oculus corporeus elevari potest ad videndam substantiam spiritualem; ac proinde ad videndum etiam Deum.

Resp. Dist. Maj.—Magis distat intellectus creatus a Deo quam oculus corporeus a substantia spirituali, ratione entitatis *C.* ratione objecti sui terminativi et extensivi, seu adæquati *N.*, et *N. Conseq.*—Deus clare visus in se, licet non contineatur intra objectum proportionatum et connaturale intellectus creati, continetur tamen intra objectum ejus terminativum et extensivum, seu adæquatum, quod est ens in tota sua latitudine; potest ergo intellectus creatus supernaturaliter adjutus attingere Deum in se, eumque videre. Sed substantia spiritualis non continetur intra objectum terminativum et extensivum, seu adæquatum oculi corporei; ideoque non potest ab oculo etiam elevato attingi, cum non possit hic, sicut quæcumque potentia activa, ita elevari ut attingat id quod est extra spheram objecti sui adæquati. Ad rem S. Thomas (1. q. 12. a. 4. ad 3.): "Dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est ejus esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam

concretam in abstractione per modum resolutionis cujusdam potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens."

ARTICULUS DUODECIMUS

An Deus sit incomprehensibilis.

Comprehensio spiritualis translata significatione a comprehensione corporea dicitur; quæ cum dupliciter sumatur, nimirum tum pro apprehensione, seu assecutione rei quam prosequimur, quamvis eam totaliter non capianus aut circumscribamus; tum pro captu rei totaliter, qui plenam et adæquatam inclusionem rei comprehensæ in comprehendente requirit; comprehensio spiritualis simili pacto dupliciter nominatur, scilicet, tum pro simplici assecutione rei, quin eam capiamus totam ac totaliter, tum pro adæquata ac plenissima rei cognitione, qua, ut dixit S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 12. c. 18.) "res cognoscitur sicut cognoscibilis est," et "videntis cognitione finitur," ut idem S. Doctor ait lib. 83. qq., 14. q.

Primo sensu. Deus est comprehensibilis ab intellectu creato, et de facto comprehenditur a Beatis, cum Beati, ut in alio Tractatu probatur, per visionem in patria cœlesti Deum possideant. Hoc sensu Beati dicuntur *comprehensores*, et S. Paulus adhortando fideles ad opera salutis ait (I. Cor. ix. 24.): "Sic currite ut comprehendatis."

Secundo autem sensu Deus est incomprehensibilis, quatenus a nulla creatura videri potest ut nihil ejus lateat videntem, et perfecte ac plenissime cognoscatur.

Hanc Dei incomprehensibilitatem, quam incredibili audacia eo usque negare ausi fuerant Anomæi ut dicerent se absolutissimam et comprehensivam Dei habere cognitionem, ostendet

THESIS XIX.

Deus a nulla intelligentia creata, quantumvis adjuta lumine gloriæ, comprehendi potest.

Antequam thesis probetur, de ejus nota dicendum est.

Vasquesius (in 1. p. S. Thom. disp. 52.) asseruit hoc unum esse in re de qua agimus *de fide* tenendum, scilicet non posse Deum a viatoribus comprehendi: alii Doctores, numero paucissimi, propugnaverunt Deum esse incomprehensibilem secundum legem ordinariam, absolute tamen Deum efficere posse ut ab aliquo intellectu creato comprehendatur.

Sed his opinionibus rejectis, P. Suarez (*de Deo*, lib. 2. c. 5. n. 6.) ait: "Ego vero existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis convenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque elevatum per gratiam ad cognoscendum Deum, et in ordine ad omnem actum intelligendi creatum quantumcumque perfectum. Non assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim aliis judicium relinquo; sed explico modum quo intelligo dogma fidei. Putoque sensum esse satis certum."

Et jure quidem optimo.—Etenim in Concilio Lateranensi IV., cap. *Firmiter*, hæc professio fidei habetur: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, æternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus."—Similiter a Concilio Vaticano (Constitutione *de Fide*, cap. 1.) dicitur: "Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum cœli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem."

Jam vero ex verbis Conciliorum quæ citavimus constat *incomprehensibilem* Deum dici eodem prorsus modo quo dicitur *æternus* et *immensus*. Sed *æternus* et *immensus* dicitur Deus, sicut est, *absolute* non *secundum quid*. Ergo et *incomprehensibilis* dicitur *absolute*, non *secundum quid*; ac proinde incomprehensibilitas Dei definitur et credi debet relate ad quemlibet intellectum, qui a divino intellectu sit distinctus, et non solum relate ad intellectum hominis qui adhuc sit in statu viæ, aut relate ad intellectum creatum non elevatum per supernaturale auxilium,

aut tantummodo juxta legem ordinariam relate ad intellectum creatum et elevatum lumine gloriæ.

Nec quidquam valet contra argumentum desumptum ex Conciliis citatis, animadversio Vasquesii circa definitionem Concilii Lateranensis IV. Ipse ait (disp. 52. c. 3. n. 10.): "Sicut [Deus] incomprehensibilis dicitur non a seipso, sed a creatura; sic etiam non negatur comprehendi posse a creatura, si ipse se velit revelare."—Sed refutatio hujus animadversionis egregia habetur in verbis Suaresii (l. c. n. 2.): "Cum dicitur," inquit, "Deus incomprehensibilis, non fit comparatio ad cognitionem, quam Deus de se ipso habet; nam certum est Deum hoc modo se ipsum comprehendere, ut per se notum est et ex discursu fiet manifestum. Et ratio est, quia cum dicitur Deus incomprehensibilis, illa negatio solum excludit comprehensionem illam, quæ possit in Deo arguere imperfectionem: at quod Deus se ipsum comprehendat, non est imperfectio in ipso, imo esset magna imperfectio se non comprehendere. Aliter etiam potest hoc ostendi seu declarari, quia comprehensio proprie non est ejusdem ad se ipsum, ubi cognoscens est suamet cognitio per essentiam; solum ergo per comparationem nostri intellectus imperfecte concipientis Deum, dicitur Deus comprehendere se, meliusque diceretur esse suum perfectum intelligere per essentiam. Unde divus Thomas, 1. p., quæstione decima quarta, articulo tertio, ad primum, recte docet, cum Deus dicitur comprehendi a se, negative potius quam positive explicandum esse, quia ita se cognoscit, ut nihil ipsum lateat de ipso: per quam negationem Augustinus definivit comprehensionem epistola 12. cap. 9. Quando ergo Deus dicitur incomprehensibilis, negatio illa intelligitur in ordine ad comprehensionem, quæ possit cum illo habere realem comparationem et habitudinem, atque adeo distinctionem in re ipsa. Sic ergo dicitur Deus incomprehensibilis ab alio, qui Deus non sit; et hoc significat Scriptura, quoties de incomprehensibilitate Dei loquitur."

Minoris adhuc momenti est alia ejusdem Vasquesii (l. c.) animadversio circa definitionem Concilii Lateranensis nuper citati. Ait: cum a Concilio Deus "dicatur *ineffabilis*, et tamen lumine gloriæ beati sicut clare vident, sic etiam lingua mentis ipsum effari et exprimere possunt sicuti est, nec ipsis dicitur mente ineffabilis; sic etiam nec ipsis dicitur *incomprehensibilis*."—At merito respondet Cardinalis Franzelin (*de Deo*

Uno, thes. 18.): "Sicut Deus beatis in lumine gloriæ est aliquo vero sensu *incomprehensibilis*, quod sane Vasquez ipse non negat: ita eodem prorsus sensu est ipsis *ineffabilis;* hæc enim duo, incomprehensibilitas et ineffabilitas æqualiter se habent, seu potius quod est aliquo sensu incomprehensibile, eodem sensu est *a fortiori* ineffabile. Eo igitur sensu, quo dicit Vasquez beatos mente effari Deum sicut est, utique eum etiam comprehendunt; sed hæc comprehensio non est aliud quam visio intuitiva Dei, sicuti est. Illo autem sensu strictiori, quo Deus absolute incomprehensibilis prædicatur, omnino sicut sibi soli comprehensibilis, ita sibi soli effabilis est. Hoc enim plenum *effari* divinum relative spectatum in Patre est expressio seu generatio Verbi consubstantialis, spectatum absolute est ipsamet divina comprehensio."

Tenemus itaque Concilia Lateranense IV. et Vaticanum declarasse fidem Ecclesiæ in incomprehensibilitatem Dei relate ad omnem intellectum creatum, cujuscumque perfectionis, sive natura, sive gratia, ita ut a nulla omnino intelligentia creata Deus valeat comprehendi.—Hæc autem veritas probatur

I. *Ex Scripturis.*—Etenim in Jeremia (xxxii. 19.) Deus dicitur "Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu;" ubi Dei incomprehensibilitas sine ulla limitatione statuitur, sive relate ad statum viæ, sive relate ad aliquam intelligentiam creatam, sive etiam relate ad aliquem gradum exaltationis intellectus creati per supernaturalem illuminationem, quæ dicitur lumen gloriæ.

Insuper, Isaias (xl. 28.) proclamat: "Nec est investigatio sapientiæ ejus" [idest, Dei]; et S. Paulus (Rom. xi. 33.) mirabundus ait: "O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!"—Porro his verbis absolute annuntiatur sublimitas inaccessibilis divinæ sapientiæ, quam nullus qui Deus non sit valeat comprehendere.

Tertio, in libro Ecclesiastici (xliii. 34–35.) legimus, "ne laboretis, non enim comprehendetis [Deum]. Quis videbit eum et enarrabit? et quis magnificabit eum sicut est ab initio?" Ubi illud "quis videbit eum et enarrabit," hanc certissimam habet significationem: quis plene enarrando veluti exhauriet.

Sane vim argumenti ex hoc testimonio desumpti enervare incassum conatur P. Vasquez dicens (disp. 52. c. 2. n. 8.): "Ecclesiasticum non

loqui cum Angelis videntibus eum, cohibens eorum conatum, ne putent se laudare Deum, sicuti est: nam revera sicut vident ipsum verbo expresso mentis suæ sicuti est, eodem ipsum laudant, et enarrant Dei substantiam et excellentiam sicuti est."—Etenim licet Beati videant Deum sicuti est, non tamen possunt enarrare et magnificare Deum quantum dignus est; sed ipse solus se glorificat in se ipso secundum totam suam dignitatem, sicut ipse solus se videt secundum totam suam cognoscibilitatem.—Huc etiam facit illud Psalmistæ (Ps. cxliv. 3.): "Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis."

Demum in I. ep. ad Corinthios, S. Paulus ait (ii. 10–11.): "Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei." In hoc textu cum dicat Apostolus Spiritum Sanctum ita *cognoscere* quæ sunt Dei, ut etiam *profunda ejus scrutetur*, declarat Spiritum Sanctum comprehendere Deum; et cum excludat omnem alium qui non sit Deus ab hac cognitione, profecto omnem creatam intelligentiam, quæcumque sit, quocumque dono elevatam, a comprehensiva Dei cognitione excludit. Præterea, dum comprehensivæ cognitionis Dei, quam habet Spiritus Sanctus, hanc rationem affert Apostolus, nempe, quia *est Spiritus Dei;* manifeste dicit nullam creaturam posse eamdem comprehensivam Dei cognitionem habere. Quare ex hoc loco Patres divinitatem Spiritus Sancti, adversus hæreticos qui eam negaverant, demonstrabant.

"Respondebit forsan aliquis," ait Suarez (l. c. c. 5. n. 7.), "Spiritum Sanctum virtute sibi connaturali comprehendere Deum, et inde recte colligi divinitatem ejus, et hoc non esse communicabile creaturæ; inde tamen non sequi non esse communicabile per gratiam. Sed hoc enervat argumentum Patrum. Tum quia Paulus non dicit Spiritum scrutari virtute naturali, vel gratis donata ei, sed simpliciter loquitur; unde possent hæretici respondere Spiritum Sanctum habere illam specialem gratiam, quia est excellentissima creatura, sicut in multis aliis de Verbo dicebant. Ergo ut argumentum sit efficax, oportet ut ex ipsa ratione comprehensionis simpliciter spectata sumatur, sicut Paulus loquitur et Patres argumentantur. Tum etiam quia illo modo et cum illo addito, etiam ex simplici visione Dei potest colligi aliquem esse Deum, si vir-

tute naturali Deum videat; at Sancti non ita loquuntur, sed specialem vim faciunt in comprehensione."

II. Probatur thesis *ex sensu Ecclesiæ:* etenim Concilium Basileense, an. 1433, quo Papa Eugenius IV. necdum illud transtulerat Florentiam, damnavit Augustini de Roma propositionem, qua dixerat; "animam Christi videre Deum tam clare ac intense, quantum clare ac intense Deus videt seipsum:" his enim verbis ille auctor significabat animam Christi visione beatifica comprehendere Deum.

III. Probatur thesis *ex traditione Patrum.* Ad communem eorum sententiam hac in re intelligendam testimonia quæ sequuntur plene sufficiunt.

S. Cyrillus Hierosolymitanus (*Catech.* 6. n. 6.) ait: "Quid igitur, inquiet aliquis, nonne scriptum est: *Angeli parvulorum vident semper faciem Patris mei qui est in cœlis* (Matth. xviii. 10.)? Verum angeli vident, non sicut est Deus, sed quantum ipsi capere possunt. Ipse enim Jesus est qui ait: *Non quod Patrem vidit quisquam, præter eum qui ex Deo est: hic vidit Patrem* (Joann. vi. 46.). Vident igitur Angeli, quantum capaces sunt; et Archangeli ut possunt; et Throni et Dominationes excellentius quam illi primi, ipsa tamen rei dignitate multo inferius. Unus enim videre potest, sicut oportet, una cum Filio, Spiritus sanctus. Ille enim *omnia scrutatur*, et *novit etiam profunda Dei* (I. Cor. ii. 10.); ut certe, et unigenitus Filius Patrem, quantum oportet, novit una cum Spiritu Sancto *Neque* enim *Patrem quis novit*, inquit, *nisi Filius, et cui Filius revelaverit* (Matth. xi. 27.). Deum quantum oportet videt, eumque cum Spiritu Sancto et per Spiritum Sanctum revelat, quantum quisque capere potis est. Quandoquidem paternæ quoque divinitatis cum Spiritu Sancto particeps est unigenitus Filius, qui sine passione genitus est ante tempora æterna (II. Tim. i. 9.). Novit genitorem, et genitor genitum novit."

S. Basilius (lib. 1. *adv. Eunom.* n. 14.) postquam exposuerat audacem et impiissimam hæreticorum jactantiam qua asseverabant se comprehendere Deum, prosequitur: "Ego vero ipsius comprehensionem non homines solum, sed omnem etiam rationalem naturam excedere arbitror. Nunc autem cum dico rationalem, creatam dico. Nam soli Filio notus est Pater et Spiritus Sanctus. *Nemo enim novit Pater nisi Filius* (Matt. xi. 27.). Et: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunditates Dei. Nemo*

enim novit, inquit, quæ hominis sunt, nisi spiritus hominis qui est in eo, et quæ Dei sunt, nemo novit nisi Spiritus qui est ex Deo (I. ad Cor. ii. 10–11.).

S. Epiphanius (*adv. Hæreses, hær.* 70. n. 8.) ita loquitur: "Omnia quippe potest Deus, nec est quidquam quod ejus potestatem effugiat. Idem vero comprehendi non potest, cum sit spiritus quem nulla intelligentia percipere potest; ita ut omnia contineat et a nullo contineatur."

S. Joannes Chrysostomus exponens verba Pauli Apostoli ait (in I. ad Tim. hom. 18 n. 1.): "*Lumen inhabitans inaccessibile*," inquit. "Aliane lux ipse est [Deus], et alia illa in qua inhabitat? Ergo loco circumscribitur? absit. Non ut hoc cogitaremus, sed ut incomprehensibilem divinam naturam declararet, dixit illum lucem inaccessibilem habitare; sic de divinis loquens ut poterat."

S. Augustinus (ep. 147. n. 21.) clarissime docet: "Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod præsens utcumque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt: sicut te nihil latet præsentis voluntatis tuæ, circumspicere autem potes fines annuli tui. Exempli gratia duo posui, quorum alterum ad mentis obtutum, alterum ad corporales oculos pertinet: visus enim, sicut ille ait, ad utrumque referendus est, id est et ad oculos et ad mentem."

Demum S. Gregorius Magnus (*Mor.* lib. 10. c. 8. n. 13.) ait: "In retributionis autem culmine reperiri Omnipotens per contemplationis speciem potest, sed tamen ad perfectum non potest, quia etsi hunc in claritate sua quandoque conspicimus, non tamen ejus essentiam plene contuemur. Angelica etenim, vel humana mens cum ad incircumscriptum lumen inhiat, eo ipso se, quo est creatura, coangustat; et super se quidem per provectum tenditur, sed tamen ejus fulgorem comprehendere nec dilatata sufficit, qui et transcendendo et portando omnia et implendo concludit."

IV. Probatur thesis *ex ratione theologica*. Et re quidem vera, nullus intellectus creatus, quomodocumque per gratiam elevatus, potest cognoscere Deum sicut est cognoscibilis. Ergo nullus intellectus creatus,

quacumque elevatione supposita ad videndum Deum, comprehendere eum valet.

Consequentia patet, comprehensiva namque cognitio rei est illa qua, ut loquitur S. Augustinus, "res cognoscitur sicut cognoscibilis est."—Probatur itaque *Antecedens.* Ut cognoscatur Deus sicut est cognoscibilis, debet cognosci cognitione infinita; quia cognoscibilitas Dei est infinita, et cognoscibilitas infinita perfecte cognosci nequit nisi cognitione infinita. Sed nullus intellectus creatus, quomodocumque per gratiam elevatus, potest habere cognitionem infinitam; quia cognitio infinita non potest esse nisi in cognoscendi facultate infinita, et intellectus creatus, quomodocumque per gratiam elevatus, seu quocumque lumine gloriæ donatus, finitus semper manet. Ergo intellectus creatus, quomodocumque per gratiam elevatus, non potest cognoscere Deum sicut est cognoscibilis.

Ad rem S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 3. c. 55.): "Virtus finita non potest adæquare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur quod visio alicujus intellectus creati adæquet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit."

Idem S. Doctor aliam rationem optimam pro veritate quam defendimus adducit. Etenim, postquam docuerit intellectum creatum indigere lumine supernaturali ad hoc ut Deum per essentiam videat, ita prosequitur (l. c.): "Lumen autem prædictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, quum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quod, per hujusmodi lumen, ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est; veritas enim divinæ substantiæ et claritas intellectus divini sunt æqualia; imo magis, sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen prædictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est;

qui enim novit quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat."

Præterea, S. Thomas tertiam hanc rationem addit: "Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati; quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat."

Contra thesim objicitur:

1. Deum perfecte cognoscere, eumque videre sicut Deus se ipsum videt, est Deum comprehendere.—Atqui Beati sic vident Deum, juxta illud Apostoli (I. ad Cor. xiii. 9–10.): "Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus; cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;" et aliud ejusdem Apostoli testimonium (ib. v. 12.): "Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut cognitus sum."—Ergo.

Resp.—Nego min. Apostolus in verbis citatis opponit cognitionem Dei imperfectam et obscuram, quam habemus in hac vita, cognitioni perfectæ et claræ per visionem beatificam in altera vita; sed non opponit illam cognitioni comprehensivæ Dei. Omnis cognitio nostra de Deo divinisque rebus est in hac vita *imperfecta* et *ex parte*, quia revera totum quod est Dei, mysteria omnia, totamque œconomiam revelationis et ordinis supernaturalis, in hac vita non cognoscimus; et *obscura* etiam cognitio est, quia per speculum et in ænigmate tantum habetur. In altera autem vita cognitio erit perfecta et clara, quia quæ nunc fidei sunt, erunt in termino objectum intuitionis et intelligentiæ absque velamine, quando Deus facie ad faciem videbitur, et omnes perfectiones ejus cognoscentur. Hinc Apostolus ait: "*Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut cognitus sum,*" significans his verbis essentiam ac perfectiones Dei et mysteria fidei in seipsis cognosci a Beatis, sicut Deus nos in nobis videt: attamen non dicit cognitionem nostram tunc esse divinæ comprehensivæ cognitioni æqualem.

2. Objectum quod simplicissimum est et totum videtur, ita ut nihil

ejus lateat videntem, comprehenditur. Sed Deus est ens simplicissimum, et totus videtur, ut nihil Dei lateat Beatum, quia videtur sicut est. Ergo.

Resp. Dist. Maj. Si totum videtur ita ut nihil lateat *præcise* quoad entitatem et substantiam *N.* Si ita videtur ut nihil lateat tum quoad entitatem et substantiam, tum quoad omnem modum virtutis, sive in essendo, sive in operando, ac proinde ita videtur ut "videntis cognitione finiatur," et cognoscatur "sicut cognoscibile est," *C.*—Et *Dist. pariter min.* Deus totus videtur, ut nihil lateat Beatum, quatenus Deus, cum sit ens simplicissimum non secundum partes videatur, et cognitioni Beatorum aliquid entitatis ejus ac substantiæ non subtrahatur *C.* quatenus secundum omnem modum virtutis ejus sive in essendo sive in operando videatur, sicut cognoscibilis est cognoscatur, et a videntis cognitione finiatur. *N.*—Cum promittitur nobis visio Dei sicuti est, clara et intuitiva visio Dei utique promittitur; sed non comprehensiva.

3. Beati vident omnipotentiam Dei, et in illa vident omnia ad quæ se extendit.—Ergo Beati Deum comprehendunt.

Resp. Dist. Ant. Beati vident omnipotentiam Dei quantum ad se, id est, divinitatem ejusque vim effectricem creaturarum *C.* quantum ad alia, idest, secundum id quod eminenter continet, *Sub.* vident communi quadam cognitione quæ correspondet cognitioni de omnipotentia Dei *C.* vident cognitione distincta perfectionum omnium creaturarum quas in infinitum omnipotentia Dei connotat *N.*

Dilucide circa rem præsentem disserit P. Franzelin (*de Deo*, thes. 17.):

"De creaturis possibilibus," inquit, "duo omnino diversa consideranda veniunt. *a*) Essentia divina, quatenus imitabilis ad extra entibus et perfectionibus creatis, est fundamentum et suprema norma omnium possibilium. Sub hac formali ratione et sub hoc respectu imitabilitatis ad extra, eadem essentia potest dici *idea objectiva* et *esse eminens* creaturarum. Itaque creaturæ e. g. angeli vel hominis *esse eminens* in Deo non est *esse* angelicum vel humanum, nec *esse* creabile aut creatum; sed est ipsamet divina essentia sub ea formali ratione, quatenus perfectio divina potest adumbrari per *esse* angelicum aut humanum, quod ante creationem in se nihil est actu, sed est creabile. Si vero creatur, est utique quoddam *esse* actuale; sed tota sui ratione diversum ab *Esse* divino, et hujus divini *Esse* non nisi aliqua adumbra-

tio. Unde *b*) possibilia possunt considerari hoc altero modo in se ipsis secundum ipsum *esse* creabile, quod quidem, ut diximus, actu non est; sed esset realitas creata, si a Deo produceretur.

"Hisce positis, qui intuentur divinam essentiam, ut in se est, sine dubio vident eam tamquam fundamentum omnium possibilium, ita ut quidquid perfectionis analogæ extra Deum esse potest, videant non posse esse nisi secundum illam essentiam tamquam normam et causam exemplarem, ab illa tamquam causa efficiente, ad illam tamquam causam finalem; atque ita etiam eam vident tamquam *esse eminens* creaturarum possibilium. At inde, quod vident *Esse divinum*, ut in se est, nullatenus consequitur, ab eis etiam videri totum *esse possibile seu creabile*, quod ab illo tota sui ratione diversum est; seu ut idem dicamus aliis verbis, ex eo quod vident divinam essentiam in indefinitum imitabilem ad extra, non consequitur, videri ab eis distincte omnia entia, quibus est imitabilis. Verum quidem est, hæc omnia esse in divina essentia cognoscibilia; at ita cognoscibilia non sunt nisi ei, qui divinam essentiam cognoscit, quantum est cognoscibilis, h. e. eam *comprehendit*."

4. Deus secundum totam suam visibilitatem continetur intra objectum intellectus creati. Ergo potest intellectus creatus elevari ad Deum comprehendendum.

Resp. Dist. Ant.. Deus secundum totam suam visibilitatem continetur intra objectum intellectus creati, si id intelligatur quatenus totus videri possit, modo tamen finito ab intellectu creato et elevato per lumen gloriæ *C.* Deus secundum totam suam visibilitatem continetur intra objectum intellectus creati, si intelligatur quatenus possit ab intellectu creato et elevato per lumen gloriæ videri modo infinito, qui requireretur ad comprehensivam visionem Dei *N.*

5. Saltem Deus comprehenditur ab humanitate Christi; etenim S. Paulus (ad Col. ii. 3.) de Christo loquens ait: "In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi."

Resp. N. assert., et ab prob. Dist. Et hi Christo insunt quatenus humanitati unita est per unionem hypostaticam ipsa divina natura, quæ habet infinitos thesauros increatæ sapientiæ *C.* quatenus Christi humanitas in se spectatur *N.* Verba Apostoli in eodem capite ii. (v. 9.) rem explicant: "Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter."

Hic autem abs re non erit, circa visionem Dei qua gaudet beatissima anima Christi Domini, quædam ex *Compendio Theol.* S. Thomæ, c. 216., expromere. — "Anima igitur Christi summam perfectionem divinæ visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quæcumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur. . . . Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam illud *cognoscendo comprehenditur, quod tantum cognoscitur, quantum cognoscibile est.* Unumquodque enim cognoscibile est, in quantum est ens et verum; *esse* autem divinum est infinitum, similiter et veritas ejus: *infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit quod cognoscit. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest.*

"Est autem anima Christi creatura, et quidquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est: alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis a natura divinitatis, quæ sola increata est. Hypostasis autem Dei Verbi sive persona increata est, quæ una est in duabus naturis: ratione cujus Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia nomine Christi importatur hypostasis; dicimus tamen animam Christi vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata; secundum quem modum Dominus dicit Matth. xi. 27.: 'Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius,' de comprehensionis ejus notitia loquens.

"Est autem considerandum, quod ejusdem rationis est comprehendere essentiam alicujus rei et virtutem ipsius; unumquodque enim potest agere, in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, *impossibile est, ut divinam virtutem comprehendat. Comprehenderet autem, si cognosceret, quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit, quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari.*"

6. S. Isidorus Hispalensis (in Exod. c. xxxxii. n. 3. M. P. L. t. 83., p. 308.) ait: "Sola sibi integre nota est Trinitas et humanitati assumptæ."

Resp. Dist. Trinitas integre nota est humanitati assumptæ ratione *personæ* in qua hæc subsistit *C.* ratione sui, idest, *humanæ naturæ N.*

PARS TERTIA

DE SCIENTIA DEI

Postquam in secunda parte hujus tractatus modum quo Deus est consideravimus, modus quo operatur considerandus est. Sed operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum; agemus ergo, ductu Angelici Doctoris, prius de scientia et de voluntate Dei, quæ manent in Deo; postea vero de potentia Dei quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Hæc itaque tertia pars tractationis nostræ erit de scientia Dei, quam spectabimus in se, in objecto suo, in suo medio et secundum causalitatem.

ARTICULUS PRIMUS

De scientia Dei, ejusque perfectionibus generatim.

Deum summe intelligentem esse ex omnibus hucusque dictis clarissime patet. Etenim probavimus Deum esse omni perfectione infinitum, creatorem et supremum ordinatorem omnium rerum, purissimum spiritum; quæ collectim et sigillatim ostendunt in Deo esse intellectum: item copiosissima testimonia Patrum citavimus quæ intellectualem Dei naturam celebrant, et verba Scripturarum passim perpendimus quæ divinam cognitionem proclamant: præterea revelatio divina in qua omnis theologica disquisitio innititur, et Scriptura quæ tamquam verbum Dei scriptum assumitur, eamdem veritatem jam per se necessario supponunt et aperte statuunt.

Attamen neque inutile neque injucundum erit hic audire Angelicum Doctorem ea de re disserentem, et demonstrantem Deum esse "in summo cognitionis, cum sit in summo immaterialitatis."—"Considerandum est," ait S. Thomas (1. q. 14. a. 1.), "quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alte-

rius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus 3. de Anima, text. 37. quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2. *de Anima*, text. 124., dicitur quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in 3. *de Anima*, text. 4. usque ad 7. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet .... sequitur quod ipse sit in summo cognitionis."

Ob eamdem omnimodam Dei simplicitatem, constat intellectum divinum, et divinam intellectionem non esse nisi ipsam divinam substantiam, quamvis *virtualiter*, ut probavimus, essentia Dei ab intellectu divino distinguatur. Sublimissima verba de intellectione divina ex S. Maximo refert Euthymius in *Panoplia* (tit. 3. p. 150. M. P. G. t. 130), quæ sic se habent: "Deus, neque *intelligens* proprie dicitur, neque *intellectus*, ne compositus existimetur: nam et quod *intelligens* est, secum una consideratam habet intelligendi facultatem; et quod *intelligitur*, ad hoc ipsum ut intelligatur eamdem habet facultatem. Sed neque *intellectio* dici potest. Nam intellectio natura sua subjectam habet capacem sui substantiam. Quare superest ut supra hæc omnia constituatur. Nisi forte sic illum *intellectionem* esse dicamus, ut sit ipse *intellectio secundum substantiam, ac totum intellectio et solum intellectio et intellectio supra intellectionem.*"

Ex quibus verbis colligimus *intellectionem divinam* non solum habere totam perfectionem quam nos intelligimus esse *in intellectione ut sic*, sed etiam totam illam quæ est in *intelligente*. Nam sic est intellectio divina ut sit ipsa substantia intelligens, in qua nos intelligimus esse et vim intuendi objectum intelligibile et rationem quamdam continendi intelligibili modo res cognitas. Quapropter si concipimus intellectio-

nem divinam *per modum actus primi*, eam ita concipimus *tantummodo* ex parte nostra, et *nullo modo* ex parte objecti. Etenim concipimus tunc in Deo esse vim intelligendi, præscindendo ab actuali intellectione, præcisione sola mentis nostræ abstrahendo ab eo quod est in se, nimirum, illam eamdem vim intelligendi et agere et esse ipsum formalem actum. Similiter concipimus in Deo esse quamdam rationem ad repræsentandum intelligibili modo omnia objecta intelligibilia, præscindendo ab hoc quod eadem ratio repræsentandi sit quæ formaliter et actualiter omnia intelligibilia repræsentat.

Cum Deus sit summe intelligens, seu in summo cognitionis, ut loquitur S. Thomas, patens est in Deo esse veri nominis scientiam perfectissimam. Id paucis ostendit idem S. Doctor (lib. 1. *Contra Gentes*, c. 94.): "Si scientia," inquit, "est rei cognitio per propriam causam; ipse autem omnium causarum et effectum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit; manifestum est quod in Ipso proprie scientia est."

Et Dei scientiam Sacræ Litteræ sæpe commemorant in locis quæ antea citavimus. Illis addi possunt etiam sequentia. In I. Reg. ii. 3. legitur: "Deus scientiarum Dominus est;"—et in libro Esther, c. xiv. v. 14.: "Adjuva me, nullum aliud auxilium habentem, nisi te, Domine, qui habes omnium scientiam;" et in libro Job, xxi. 22.: "Numquid Deum docebit quispiam scientiam, qui excelsos judicat?"—Patres vero de divina scientia frequentissime agunt, ut in testimoniis eorum in confirmationem thesium præcedentium relatis videre est, et ut adhuc clarius patebit inferius.

Hanc scientiam non negavit Vasquez, qui tamen quasi eam non admiserit a quibusdam theologis impugnatur.—Mens Vasquesii apertissima est in verbis sequentis notæ, quam apposuit post 1. et 2. articulum q. 14. partis 1. Summæ Theologicæ S. Thomæ:

"Nihil," ait, "circa hos duos articulos occurrit difficultatis, quod notatione dignum sit. Cajetanus vehementer laborat in examinandis rationibus Sancti Thomæ: id mihi supervacaneum visum est. Nam doctrina Doctoris sancti adeo perspicua est, ut confirmatione non egeat. Nec ullus hactenus fuit, qui Deum esse fatetur insipientem, aut ignorantem: hæc enim perfectio potissimum Deo est tribuenda. Est tamen observandum juxta doctrinam Dionysii, quam retulimus supra, disp.

22. c. 5., Patres cum negant Deo sapientiam, intelligentiam et alia quæ ad intellectum pertinent, significare, ea omnia non reperiri in Deo eo modo quo in nobis sunt, sed multo eminentiori ratione; ita tamen ut aliter a nobis explicari et intelligi nequeat, quam per ea quæ in nobis videmus et experimur: in Deo namque scientia nihil aliud est, quam substantia ejus, quæ nullam in se recipiens mutationem, juxta rerum variationem varie quoque a nobis appellatur."

Scientiæ Dei perfectissimæ descriptionem quamdam his verbis S. Augustinus (lib. 2. *ad Simplic.*, q. 2. n. 3.) pulchre delineavit: "Cum dempsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem .... et reliquero solam vivacitatem certæ et inconcussæ veritatis una atque æterna contemplatione cuncta collustrantis; imo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcumque scientia Dei."

Quoniam igitur scientia Dei unica ac simplissima cognitione cognoscit omnia, et in se infinita excellentia sua continet omnem perfectionem cognitionum, quæ in nobis distinguuntur; ipsa simul est et *intelligentia* et *scientia* et *sapientia* et *consilium* vel *prudentia*. Id docet Angelicus (1. q. 14. a. 1. ad 2.) dicens: "Ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite.... Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit.... Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Job, xii. 13.: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.*"

Ob eamdem infinitam perfectionem divinæ scientiæ, formaliter tribui nequit Deo scientia quæ est *a posteriori* et appellatur *quia*. Etenim hæc scientia habetur cum cognitio effectus ad cognitionem causæ inducit, ideoque determinat intellectum cognoscentis ad cognoscendam causam, quæ ignota ab eo supponitur: porro id manifestam involvit

imperfectionem. Noscit ergo Deus necessariam connexionem inter effectum et causam, prout in se est; noscit etiam eum, qui imperfecte cognoscat, posse ascendere ex cognitione effectus ad cognitionem causæ; ipse autem non ita ascendit.

Scientia vero *propter quid* formaliter ac proprie in Deo esse concipitur; et ratio est, quia hæc locutio non indicat, ut adnotat Suarez (*Metaph.* disp. 30. sect. 15. n. 39.), "causalitatem ex parte ipsius cognoscentis, ita ut cognitio causæ sit causa cognitionis effectus; sed dicit tantum causalitatem ex parte objecti, quæ per simplicissimam cognitionem videri potest;" ac proinde nullam in se involvit imperfectionem, ob quam a Deo deberet excludi.

Attamen hanc scientiam in Deo haberi tantum respectu creaturarum, non respectu Dei ipsius, nemo est qui non videat:—sane hæc scientia dicit causalitatem ex parte objecti, et Deus nullam causam habet. Quocirca scientia quam Deus de se ipso habet appellari debet scientia *Quid;* et nonnisi relate ad attributa divina dicere forsan *aliquo pacto* possumus, ut contendit Suarez (l. c.), in Deo esse scientiam *propter quid;* hac locutione intelligendo solum rationes omnes, quæ quasi a priori de attributis Dei reddi possunt, in essentia Dei metaphysica veluti contineri, utpote quæ intelligitur, modo nostro concipiendi, ut primum veluti constitutivum ac distinctivum Dei, a quo cætera quæ in Deo sunt quasi dimanant.

ARTICULUS SECUNDUS

De Scientia quam Deus habet suimetipsius.

Post generalem quamdam scientiæ Dei considerationem, de objecto ejusdem scientiæ agendum est, ac primo de comprehensiva cognitione quam Deus de seipso habet; Deus enim est objectum primarium divinæ scientiæ, cetera vero omnia, quæ totum id quod sunt a Deo recipiunt, objectum secundarium. Sit igitur

THESIS XX.

Deus seipsum perfecte cognoscit et comprehendit.

Demonstratio thesis habetur in iis quæ superius dicta sunt de incomprehensibilitate Dei. Citavimus enim verba Pauli (I. ad Cor. ii. 10–11.), quæ comprehensivam Dei cognitionem cuivis creaturæ denegant, eamque Deo soli tamquam propriam vindicant: "Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei." — Citavimus etiam Patres qui dicunt Deum sibi solum esse plene et comprehensive notum. Hic sufficiat testimoniis aliis jam allatis addere S. Augustini verba in opere *de Civ. Dei*, lib. 12. c. 18.: "Omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiæ ipsius incomprehensibilis non est."

Ratio ipsa manifeste ostendit Deum perfecte intelligere seipsum et comprehendere. Etenim omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Sed Deus est sibi ipsi maxime unum. Ergo Deus maxime seipsum intelligit. Et ob eamdem rationem seipsum comprehendit. "Manifestum est," inquit S. Thomas (1. q. 14. a. 3.), "quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus .... Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est.... Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc seipsum perfecte comprehendit."

Ut autem probe intelligatur quo sensu dicimus Deum seipsum comprehendere, et difficultati quæ posset hac in re fieri occurratur, præ oculis habeatur sequens Angelici Doctoris (l. c. ad 1.) animadversio: "Dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum; et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a se ipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat; sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in se ipso, quia a nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi a se ipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in lib. de videndo Deo, epist. 112. ad Paulin., cap. 9. circa princ., quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*"

Eamdem rem fusius declaravit in q. 2. *de Veritate*, a. 2. ad 5.: "Dicendum," ait, "quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suæ infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia nunquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur. Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis, unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse; secundum hoc esse suum non est finitum; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est; et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est ejus essentia; et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest."

Ex dictis clarescit quo pacto dici possit 'Deum esse sibi finitum.'

"Cum dicitur, Deum finite seipsum cognoscere," prosequitur S. Thomas (l. c. ad 9.), "hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem; et sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut ly *finite* nihil aliud sit quam perfecte; ut dicatur finite cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus se ipsum finite cognoscit; alio modo ut ly *finite* pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc infinite cognoscit, quia ejus cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo prædicto, non potest concludi quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse."

Placet autem hic animadvertere ea omnia quæ modo ex S. Thoma audivimus circa comprehensionem Dei, inveniri etiam fere ad verbum in libro B. Alberti Magni, cui titulus est *De Apprehensione*, part 12. n. 24.

ARTICULUS TERTIUS

De scientia omnium quoquo tempore existentium.

Quæcumque in aliqua differentia temporis fuerunt, sunt, vel erunt, tum necessaria tum libera, distincte, secundum proprias rationes, differentias, relationes et limites a Deo perfecte cognoscuntur. Hanc veritatem sequenti thesi demonstrabimus, et per eam errorem pessimum Socinianorum dicentium Deum futura libera conjecturis, sed non cognitione certa scire, refutabimus.

THESIS XXI.

Omnia quæ in aliqua differentia temporis sunt, sive relate ad nos præterita, sive præsentia, sive futura, sive ex necessitate fiant, sive ex libera voluntatis creatæ determinatione, minutissima quoque ac vilissima, et omnia secreta cordium atque universas mentium cogitationes, distincte ac certo cognoscit Deus.

Professio fidei circa scientiam divinam quæ in thesi statuitur, his Concilii Vaticani verbis (c. 1. Const. *de fide*) expressa fuit: "Universa

vero quæ condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat, 'attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter' (Sap. viii. 1.). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (Hebr. iv. 13.), ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt."

I. Probatur autem thesis *ex Sacris Litteris*, et quidem

a) Ex illis locis in quibus Scripturæ ,absoluta et universali locutione, docent Deum cognoscere omnia. Ita ex. g. in Ps. cxxxviii., v. 5. dicitur: "Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua;" et in Ps. cxxxvii. v. 6.: "Quoniam excelsus Dominus et humilia respicit, et alta a longe cognoscit."—Præterea in libro Ecclesiastici, xxxix. 24–25., scriptum est: "Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. A sæculo usque in sæculum respicit, et nihil est mirabile in conspectu ejus."—In his testimoniis, ut patet, nihil quod aliquando fuit, vel nunc est, vel erit, a distincta, certa perfectissima cognitione Dei excipitur.

Huc plurimum facit quod libro Esther, c. xiv. v. 14–18., legitur in oratione Esther ad Deum: "Nos autem libera manu tua, et adjuva me, nullum aliud auxilium habentem, nisi te, Domine, qui habes omnium scientiam, et nosti quia oderim gloriam iniquorum, et detester cubile incircumcisorum, et omnis alienigenæ. Tu scis necessitatem meam, quod abominer signum superbiæ et gloriæ meæ, quod est super caput meum in diebus ostentationis meæ, et detester illud quasi pannum menstruatæ, et non portem in diebus silentii mei: et quod non comederim in mensa Aman, nec mihi placuerit convivium regis, et non biberim vinum libaminum: et nunquam lætata sit ancilla tua, ex quo huc translata sum usque in præsentem diem, nisi in te, Domine Deus Abraham."—Hoc loco agitur de scientia Dei distincte omnia singularia complectente; quandoquidem ex hac perfectissima Dei cognitione infert Esther Deum sigillatim cognoscere affectus etiam maxime intimos cordis sui.

b) Ex illis Scripturarum locis probatur thesis, in quibus singularia utut exigua, et valoris minimi, dicuntur a Deo perfecte cognita.—Ita, ex. gr. in Ps. xlix. v. 11. ait Deus: "Cognovi omnia volatilia cœli et pulchritudo agri mecum est;" et in Evangelio Matthæi c. 10. vv. 29–20., Christus dicit: "Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro? Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt."—Nec omitti debent hæc alia Scripturarum verba,

quæ sub forma interrogationis ostendunt divinam omnium rerum etiam minimarum cognitionem. "Numquid," inquit Deus (Job, c. xxxviii. vv. 22–41.), "ingressus es thesauros nivis, aut thesauros grandinis aspexisti? Quæ præparavi in tempus hostis, in diem pugnæ et belli? Per quam viam spargitur lux, dividitur æstus super terram? Quis dedit vehementissimo imbri cursum, et viam sonantis tonitrui, ut plueret super terram absque homine in deserto, ubi nullus mortalium commoratur, ut impleret inviam et desolatam, et produceret herbas virentes? Quis est pluviæ pater? vel quis genuit stillas roris? .... Numquid capies leænæ prædam, et animam catulorum ejus implebis, quando cubant in antris, et in specubus insidiantur? Quis præparat corvo escam suam, quando pulli ejus clamant ad Deum, vagantes, eo quod non habeant cibos?"

c) Speciatim probatur thesis, quoad secreta cordium et cogitationes occultissimas, ex sequentibus testimoniis quæ ad exemplum afferimus.

In libro 1. Paral. (xxviii. 9.) David ait: "Omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit."—In Ps. vii. v. 10. dicitur: "Scrutans corda et renes, Deus;" et fere iisdem verbis in Prophetia Jeremiæ, c. xi. v. 20.: "Tu autem, Domine Sabaoth, qui judicas juste, et probas renes et corda;" et ipse Deus ait (Jer. xvii. 9–10.): "Pravum est cor omnium et inscrutabile: quis cognoscit illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes." — Psalmista exclamat (Ps. cxxxviii. v. 3.): "Intellexisti cogitationes meas de longe;" et Ecclesiasticus (c. xxiii. v. 28.) deplorans stultitiam peccatoris, ait: "Et non cognovit quoniam oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes."—Demum S. Paulus (ad Hebr. iv. 12–13.) ait: 'Vivus est enim Sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus, compagum ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus." Quo nihil disertius ad declarandam perfectam Dei intelligentiam etiam eorum quæ profundissime in corde et in mente retrusa et abdita sunt.

d) Præterea Deum futura omnia cognitione certa cognoscere clarissimis verbis passim Scripturæ et præsertim Prophetica volumina docent;

et ut ait Tertullianus (*Contra Marcionem*, lib. 2. c. 5.), "præscientia Dei tantos habet testes, quantos fecit Prophetas." Ut autem, præter testimonium Prophetarum, unum saltem commemorem, citabo illud ex libro Sapientiæ, c. viii. v. 8.: "Scit præterita et de futuris æstimat.... Signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et sæculorum."

Nec solum Sacræ Litteræ hanc divinam futurorum scientiam proclamant; sed etiam eam esse notam divinitatis dicunt ad quam Deus ipse appellat. In Prophetia Isaiæ, c. xli. v. 21–24. legimus: "Prope facite judicium vestrum, dicit Dominus: afferte, si quid forte habetis, dixit rex Jacob. Accedant, et nuntient nobis quæcumque ventura sunt: priora quæ fuerunt nuntiate, et ponemus cor nostrum, et sciemus novissima eorum, et quæ ventura sunt indicate nobis. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos; bene quoque aut male, si potestis, facite; et loquamur, et videamus simul. Ecce, vos estis ex nihilo, et opus vestrum ex eo quod non est: abominatio est qui elegit vos."—Et in eadem Prophetia, c. xliv. v. 7.: "Quis similis mei? vocet et annuntiet, et ordinem exponat mihi, ex quo constitui populum antiquum: ventura et quæ futura sunt annuntient eis."

II. Probatur thesis *ex Traditione*. Hæc innumeris fere testimoniis demonstrari posset, et manifesta apparet in Ecclesiæ universalis cultu et in orationibus quas fundunt ubique terrarum omnes fideles. Pauca ex scriptis Patrum, præsertim antiquiorum, excerpta dabimus speciminis causa.

S. Irenæus (*Contra Hæreses*, lib. 2. c. 26. n. 3.) ait: "Nobis consentientibus et confitentibus, quia nihil omnino horum quæ facta sunt, et quæ fiunt et fient scientiam Dei fugit; sed per illius providentiam unumquodque eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accipere et accepisse propriam: et nihil omnino neque vane, nec ut provenit, factum aut fieri; sed cum magna aptatione et conscientia [al. consonantia] sublimi; et esse admirabilem rationem et vere divinam quæ posset hujusmodi et discernere et proprias causas enuntiare."

S. Clemens I. Papa, in 1. epistola sua ad Corinthios, c. xxi. dicit: "Consideremus quam prope sit [Deus]; et quod nihil latet ipsum, tum cogitationum nostrarum, tum ratiocinationum quas facimus.... scruta-

tor enim est cogitationum et consiliorum mentis;"—et c. xxvii. iterum ait: "Universa coram ipso sunt, nihilque consilium ejus latuit."

Athenagoras, in Legatione pro Christianis, n. 31. gentiles qui christianos generatim nefarios homines esse dicebant, his verbis alloquitur ac refutat: "Sed cum iis quæ cogitamus, quæque loquimur, Deum noctem diemque adesse sciamus, eumque persuasum habeamus, cum totum lumen sit, ea etiam quæ in cordibus nostris latent videre, nosque hac vita liberatos aliam ista præstantiorem, ac cœlestem, non terrenam victuros .... vel si aliorum ruinis abripiamur, deteriorem ac in ignis supplicio victuros .... verisimile non est ut libenter peccemus, nosque magno judici puniendos tradamus."

S. Cyprianus (lib. *de Lapsis*, n. 27.) eamdem Dei scientiam commemorans, inquit: "Videt ille [Deus] corda et pectora singulorum, et judicaturus est non tantum de factis, sed de verbis et de cogitationibus nostris, omniumque mentes, voluntatesque conceptas [al. contemplans] in ipsis adhuc clausi pectoris latebris intuetur."

Clemens Alexandrinus copiosissime hac de re disserit, præsertim in Libris Stromatum. Hæc habeas ad exemplum. "Deus," inquit (lib. 6. c. 17.), "novit omnia, non solum ea quæ sunt, sed etiam quæ futura sunt, et ut erit unumquodque, et eos qui sunt singulares motus prævidens, 'intuetur omnia et omnia exaudit,' et nudam animam aspiciens intrinsecus, uniuscujusque etiam ex singularibus æternam habet intelligentiam; et quod fit in theatris et in partibus rei uniuscujusque, inspiciendo, circumspiciendo et simul aspiciendo, hoc evenit in Deo. Is enim omnia simul ac unumquodque etiam sigillatim aspicit uno intuitu." Et libro 7. c. 7. ait: "Deus loquaces linguas non expectat ut interpretes hominum, sed cognoscit omnium, ut semel dicam, mentes; et quod nobis vox significat, hoc Deo nostra loquitur cogitatio, quam etiam ante creationem sciebat esse venturam in mentem."

Origenes pariter ait (*In Gen.* e tom. 3. *Comm.* n. 3.): "Quidquid aliquando futurum est, id omne Deum multo ante futurum prænosse, si Scripturæ abesset auctoritas, vel ipsamet ex Dei notione is profecto demum intelligat, qui probe vim illam et excellentiam divinæ mentis intelligit. Si tamen Sacrarum quoque Litterarum testimoniis eam in rem opus est, plenæ sunt exemplorum id genus prophetarum voces."

Quamobrem S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 5. c. 9.) pronuntiabat:

"Confiteri esse Deum et negare præscium futurorum, apertissima est insania. Qui non est præsciens omnium futurorum, non est utique Deus."

III. Hæc S. Augustini verba et aliorum Patrum similia ostendunt thesim nostram facillime ex *ratione* posse probari. Et sane, ut ens perfectissimum, nihil Deum latere potest; ut infinita scientia præditus, omnia Deus perfecte cognoscere debet; ut suprema potentia, omnia novit Deus, quæ vel facit, vel permittit fieri.

Ut autem intelligatur quomodo Deus mala cognoscat, præ oculis habeatur, privationes cognosci per formas oppositas, ac proinde malum, quod in privatione boni consistit, cognosci per bona opposita; cum enim cognoscitur ex. g. actus furti, et cognoscitur rectitudo justitiæ, cognoscitur eam deesse furto, ideoque malitia actus furti.

Difficultates quæ videntur præcipuæ subjungam, simulque earum solutiones.

1. In cap. xxii. Genesis cum Deus tentasset Abrahæ fidelitatem imperata Isaac immolatione, demum, v. 12. dicit: "Nunc cognovi quod times Deum." Præterea in eodem libro Genesis, c. xviii. vv. 20–21., legitur: "Dixit itaque Dominus: Clamor Sodomorum et Gomorræ multiplicatus est, et peccatum eorum aggravatum est nimis. Descendam et videbo utrum clamorem qui venit ad me opere compleverint; an non est ita, ut sciam."—Ergo Deus nec fidelitatem Abrahæ, nec scelera Sodomitarum antea cognoverat.

Resp. N. Conseq.—Ad 1. textum quod attinet, Abrahamum non fuisse tentatum ut ejus fidelitatem innotesceret Deo, patet ex testimonio ejusdem Scripturæ, nam ante verba in objectione citata, Deus, ut legitur in ipso libro Genesis, c. xviii. v. 19.. de Abrahamo dixit: "Scio enim quod præcepturus sit filiis suis, et domui suæ post se, ut custodiant viam Domini et faciant judicium et justitiam; ut adducat Dominus propter Abraham omnia quæ locutus est ad eum."—Tentatio itaque Abrahami fuit ex sapientissima ac benignissima Dei providentia, quæ et merendi occasionem illi præbuit, et fidelitatem ejus ac meriti præstantiam voluit manifestas fieri. Quare verba nobis objecta: "Nunc cognovi, quod times Deum," significant fidem Abrahæ publico et insigni

experimento tunc apertam ei ac omnibus patuisse.—"Impleta Abraham devotionis obedientia," ait S. Augustinus (*Serm.* 2. c. 4.), "audit a Deo, '*Nunc cognovi quoniam tu times Deum.*' Quod ita intelligitur, quod Abraham fecerit Deus ut sibi innotesceret."—Et S. Joannes Chrysostomus hæc eadem verba exponens ait (hom. 47. *in Gen.* n. 3.): "Vide quomodo humiliter se nostræ infirmitati hoc verbo attemperat. Quid igitur? Ignorabatne ante hoc justi virtutem, et nunc cognovit omnium Dominus? Non hoc, inquit, significat quod nunc ipse cognoverit. Sed quid dicere vult? Nunc, inquit, omnibus declarasti quomodo sincero timore Deum colas. Nam ego noveram famulum meum: quæ autem nunc a te facta sunt doctrinæ materia sunt tam præsentibus quam futuris."

Quoad 2. textum objectum dicimus, scelera Sodomorum fuisse Dei cognita constat ex ipso citato v. 20.: 'Clamor Sodomorum et Gomorræ multiplicatus est:' Scriptura igitur metaphorica locutione illa '*Descendam et videbo*' utitur ad docendos judices circumspectionem qua procedere debeant in pœnis decernendis. "Ipse quippe," inquit S. Gregorius Magnus (*Moral.* lib. 19. c. 25. n. 46.), "ut nos a præcipitata sententiæ prolatione compesceret, cum omnia nuda et aperta sint oculis ejus, mala tamen Sodomæ noluit audita judicare.... Omnipotens itaque Dominus et omnia sciens, cur ante probationem quasi dubitat, nisi ut gravitatis nobis exemplum proponat, ne mala hominum ante præsumamus credere quam probare?"

2. In proph. Habacuc, c. 1. v. 13., dicitur de Deo: "Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris." Ergo.

Resp. Sæpe in Scripturis ignorari a Deo dicuntur ea quæ Deo displicent. Hunc esse sensum textus citati patet ex illis quæ in eodem versu adduntur: "quare respicis super iniqua agentes, et taces devorante impio justiorem se?"

3. In Sacris Litteris, dum de rebus ex hominis arbitrio libere futuris sermo est, particula *forte* adhibetur, quæ conjecturalem et dubiam cognitionem earum rerum arguit in Deo, non certam:—ita ex. g. in proph. Jeremiæ legitur (c. xxvi. v. 3.): "Noli subtrahere verbum, si *forte* audiant et convertantur;" et apud Ezechielem (c. ii. v. 4., 5.): "Et filii dura facie et indomabili corde sunt, ad quos ego mitto te, et dices ad

eos: Hæc dicit Dominus Deus: si *forte* vel ipsi audiant, et si *forte* quiescant;" et Christus mulieri Samaritanæ (Joan. iv. 10.) dicit: "Si scires donum Dei, et quis est qui dicit tibi: da mihi bibere, tu *forsitan* petiisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam."—Ergo.

Resp. N. Ant.—Etenim Scripturæ in textibus allatis et in similibus usurpat particulas *forte, forsitan*, non ad indicandam dubiam et conjecturalem cognitionem, sed aliis de causis. Nam

a) Ita Scriptura loquitur ad significandum futurum eventum semper esse incertum respectu nostri, sed non respectu Dei:

b) Ad designandam quandoque rei difficultatem, vel frequentius ad increpandam hominum malitiam. Quocirca S. Augustinus in hæc verba Christi, '*Si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis*,' ait (Tract. 37. *in Joan.* n. 3.): "Ille qui scit omnia, quando dicit '*forsitan*,' non dubitat, sed increpat.... Dubitationis verbum est quando dicitur ab homine, ideo dubitante quia nesciente: cum vero dicitur a Deo verbum dubitationis, cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur Divinitas."

c) Ita Scriptura loquitur ut appareat ex prævisione rei futuræ non lædi liberum hominis arbitrium. Audiatur Origenes hac de re disserens (*in Jerem.* hom. 18. n. 6.): "Alium se simulat [Deus] et istiusmodi plurima humano more dicta in Scripturis reperies, quale est et illud '*Loquere filiis Israel: fortassis audient et pœnitentiam agent.*' Istud '*fortassis audient*,' non qua Deus est dixit; neque enim quod incertus sit dixit: '*fortassis audient et pœnitentiam agent*;' sed ut admodum innotescat tuum liberum arbitrium, et ne dicas: si me periturum prænovit, omnino periturus sum; si prænovit me salvatum iri, salvus omnino futurus sum. Non ergo præ se fert se quid de te futurum sit scire, ut liberum tuum arbitrium integrum servet, non posita prænotione et præscientia, an pœnitentiam acturus sis, necne."

4. Quædam in Scripturis prænuntiata fuerunt ut futura, quæ reapse non erant futura; ex. g. Ezechiæ dicitur (Is. xxxviii. 1.): "Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives;" et Ninivitis a Jona propheta (c. iii. v. 4.): "Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur."

Resp. Hæc sub conditione fuerunt prædicta. Mors Ezechiæ prænuntiata fuit quia si per miraculum non fuisset cursus causarum secundarum immutatus, ut reapse fuit, debuisset mori: et subversio Ninive

subsecuta fuisset prædictioni, quæ comminatoria erat, si Ninivitæ pœnitentiam non egissent. Id patet ex v. 10. ejusdem capitis 3. "Et vidit Deus opera eorum, quia conversi sunt de via sua mala; et misertus est Deus super malitiam, quam locutus fuerat, ut faceret eis, et non fecit."

5. Si Deus haberet futurorum liberorum certam cognitionem, illa jam non essent futura libera; necesse est enim ut futura sint ea quæ Deus certo præscivit futura.

Resp. Sane necesse est ut illa eveniant quæ fuerunt a Deo præscita; sed cum agitur de illis quæ fiunt ex electione liberæ voluntatis, præscientia Dei nullatenus humanam libertatem lædit, verum eam supponit et cum ea optime componitur. Quæ Deus præscivit, necessario futura sunt *necessitate consequente liberam voluntatis determinationem*, quam Deus liberam futuram esse cognovit; non autem *necessitate antecedente eam*, quia divina præscientia eam supponit. Egregie S. Augustinus rem declarat. "Cum Deus," inquit (lib. 3. *de Libero Arbitrio*, c. 3.), "præscius sit voluntatis nostræ, cujus est præscius, ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est præscius; nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis erit præscius."[1]

[1] Operis pretium erit referre hic ex parte saltem ea quæ de concordia præscientiæ Dei et liberi hominis arbitrii maximo ingenii acumine disserit S. Augustinus in lib. 3. *de Libro Arbitrio*, c. 3. Hæc itaque habet (n. 8.): "Attende enim, quæso, quanta cæcitate dicatur, si præscivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam præscivit, necesse est ut velim quod ille præscivit: si autem necesse est, non jam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam præscivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille præsciverit? Omitto illud æque monstruosum, quod paulo ante dixi eumdem hominem dicere, Necesse est ut ita velim, qui, necessitate supposita, auferre nititur voluntatem. Si enim necesse est ut velit, unde volet cum voluntas non erit? Quod si non hoc modo dixerit, sed dixerit se, quia necesse est ut velit, unde volet cum voluntas non erit? Quod si non hoc modo dixerit, sed dixerit se, quia necesse est ut velit, ipsam voluntatem in potestate non habere; occurretur ex eo quod ipse dixisti, cum quærerem utrum invitus beatus futurus sis: respondisti enim quod jam esses beatus, si potestas esset in te; velle enim te, sed nondum posse dixisti. Ubi ego subjeci de te clamasse veritatem: non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus; dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius ipsa

Id autem optime intelligitur si in mentem revocatur quod de æternitate Dei ac de scientia ejus generatim inspecta diximus. Etenim scientia Dei æterna semper immota permanet, et nihil in ea mutatur, aut est præteritum aut futurum: ipsa semper idem intuetur, licet in rebus videat successionem, et in ordine ad eam et ad temporalem durationem videat res præteritas, præsentes et futuras. Quapropter Deus intuetur res, quæ relate ad nos futuræ sunt, non ut futuras, sed ut præsentes; et eas intuetur quæ ex libero hominis arbitrio *futuræ* sunt relate ad nos, tamquam divinæ suæ visioni *præsentes* ex liberi arbitrii determinatione in illa temporis differentia in qua libere fiunt; ac proinde nullam necessitatem eis infert, sed ut liberas omnino illas attingit.

S. Thomas de hac concordia liberi hominis arbitrii cum divina futurorum contigentium præscientia sæpe ac more suo dilucide tractat. In lib. 1. *Contra Gentes*, c. 67. ita loquitur: "Cum dicitur: Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus id quod a Deo scitum dicitur est futurum; non autem respectu divinæ scientiæ est futurum, quæ, in momento æternitatis existens, ad omnia præsentialiter se habet; respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quæstio qua quæritur: An possit non esse; sed sic cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum. Quo posito, non remanet prædictæ quæstioni locus; quia quod jam est non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexsistit æternitati, vel etiam tempus præteritum, quod designatur cum dicitur: Deus scivit. Unde habitudo temporis præteriti vel præsentis ad futurum æternitati attribuitur; quod omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli.—Præterea, Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est

erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est præscius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est præscius. Non igitur per ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit, quia ille cujus præscientia non fallitur, adfuturam mihi esse præscivit. *E.* Ecce jam non nego ita necesse esse fieri quæcumque præscivit Deus, et ita eum peccata nostra præscire, ut maneat tamen nobis voluntas libera, atque in nostra posita potestate."

absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria: Si videtur sedere, sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, et dicatur: Quod videtur sedere necessé est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur."

Illustrat hanc doctrinam Angelicus Doctor apta quadam similitudine. In q. 2. *de Veritate*, art. 12. ait: "Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes transeuntes præsentialiter videret; nec tamen simul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent; unde, cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut præsens videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt præsentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive quæ præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant."

NOTA I.—Nonnulli Patres negant in Deo præscientiam quoad nomen, sed non quoad rem significatam. Cum enim præscientia vi nominis sit futuri scientia, præscientia, si vis nominis attendatur, non est in Deo, cui omnia sunt præsentia, sed in eo est tantum scientia. Ita loquitur S. Augustinus lib. 2. *ad Simplic.*, q. 2. n. 2. "Quid est præscientia," inquit, "nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futuræ sed præsentes; ac per hoc non jam præscientia, sed tantum scientia dici potest."—Attamen et ipse S. Augustinus nomen præscientiæ recte intellectum, quatenus nempe dicit Deum tota æternitate rem cognoscere, quæ in tempore existentiam accepit, non repudiat; et in eadem quæstione 2. n. 2. ait: "Et tamen Deus scit, et præscit Deus ineffabili modo."

NOTA II.—S. Hieronymus in c. 1. Habacùc, v. 13. commentans ait: "Absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quotve moriantur; quæ cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus majorum prædæ cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes."—Verum hæc verba quæ cursim lecta videri possunt durissima et tanto Doctore prorsus indigna, si recto judicio ponderentur, verum sensum exhibent, qui nullo pacto adversatur scientiæ Dei. Etenim S. Hieronymus non negat Deum habere omnium rerum, etiam minimarum, cognitionem, et providentiam; sed negat eam esse omnino specialem et similem providentiæ illi paternæ, qua regit homines. Sensus igitur S. Doctoris est juxta eum quo Apostolus (I. ad Cor. ix. 9.) dixit: "Numquid de bobus cura est Deo?"

Quam dedimus textus S. Hieronymi interpretationem constat:—1. ex ipsis verbis citatis: "Non sumus," ait, "tam fatui.... *eamdem rationabilium, quam irrationabilium providentiam esse dicentes.*—2. ex contextu, nam ante verba citata dixerat: "Sicut igitur in hominibus, etiam per singulos, Dei currit providentia; sic in cæteris animalibus generalem quidem dispensationem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus."—3. ex clarissima ejusdem S. Hieronymi confessione

in commentariis suis in Jeremiam; nam ibi (*in cap.* xxxii. v. 26.) dicit: "Sunt qui providentiam Creatoris usque ad rationalia confiteantur, bruta autem fortuitis casibus asserant vel perire vel vivere. Propheticusque sermo declarat, *nihil esse quod fugiat providentiam et scientiam Dei*, quia alia propter se, alia in usum hominum sunt creata."

ARTICULUS QUARTUS

De scientia quam Deus habet omnium possibilium.

Deum cognoscere non solum omnia quæ aliquando existentiam habent, sed etiam omnia possibilia, facillime ostenditur sequenti thesi

THESIS XXII.

Deus omnes res possibiles distincte cognoscit.

I. Prob. *ex Scripturis.* In libro Eccl., xxiii. 29., legitur: "Domino enim Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita."—Et ad Rom., iv. 17.: "Vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt." Jam vero in utroque textu sermonem esse de iis quæ possibilia sunt, et ea dici cognita Deo, manifestum est.

II. Prob. *ex ratione theologica.*— Nam essentia Dei cum sit ipsum *Esse*, omne quod aliquo modo est, eminenti ratione continet; et quodvis eatenus esse potest, quatenus per illud essentia divina aliquo modo imitari potest ad extra. Sed hæc est *possibilitas* rerum quæ vocatur *intrinseca: extrinsece* vero res est possibilis quia causa adest qua produci potest. Deus igitur cum seipsum et omnes causas perfecte cognoscat, necesse est ut rerum omnium possibilitatem tam intrinsecam, quam extrinsecam perfecte cognoscat. Hæc scientia possibilium a S. Thoma appellatur scientia *non entium*, eamque ipse sequenti pacto vindicat Deo (1. q. 14. a. 9.): "Dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt; ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per

creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam."

S. Doctor sibi objicit: "Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium."—Sed objectioni respondet: "Secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo."

Hæc autem infinita sunt: cum enim rerum species perfectionem ex eo habent quod divinam essentiam aliquo modo imitantur, ob infinitam divinæ essentiæ perfectionem fieri nequit aliquam tam esse perfectam ut ea perfectior esse alia non possit; quo efficitur, rerum species possibiles esse infinitas. Nec solum, sed individua quoque cujusvis speciei, quæ sine fine multiplicari possunt, sunt infinita.—Et ea omnia comprehendit scientia Dei.

Verum in consideratione hujus objecti divinæ scientiæ, ut egregie adnotat Cardinalis Franzelin (*de Deo*, thesis 41.), mens nostra deficit; et infirmos mentis nostræ oculos figere non possumus in infinitas series, in quibus singulis est iterum possibilium infinita varietas.

Quomodo Deus omnia illa possibilia cognoscit, prout modulo nostro exponere id licet, dicemus verbis ejusdem doctissimi Cardinalis Franzelin. "Nos," inquit, "singularia in aliqua multitudine non possumus distincte cognoscere nisi actibus distinctis singulis distincte attendendo, ut loquitur Dionysius. Actibus autem distinctis sumendo partem unam post aliam, h. e. numerando, 'infinitum non est transire,' ut aiebat Aristoteles; atque ideo repugnat numerum qualem nos concipimus, esse infinitum. Multitudo enim quævis, quam nos distincte et definite concipimus, semper est numerus, cui, quantuscumque sit, deest aliquid, immo deest multitudo infinita adhuc, ut numerus sit infinitus. Quando ergo quærimus, quæ sit multitudo e. g. mundorum et ordinum, qui singuli objective sint possibiles, nos eam non possumus concipere nisi ita, ut quovis numero determinato sit semper alius major horum possibilium, quin umquam tota multitudo inclu-

datur. Hæc enim est ratio *infiniti* quod a nobis concipitur, ut 'quantumcumque de eo sumatur, semper sit aliquid extra.' Hinc distincte solum concipimus numerum finitum cum adsignificatione confusa multitudinis infinitæ, quæ tota est extra et supra numerum a nobis comprehensum. At vero Deus singula possibilia quomodo forent, si producerentur, distincte comprehendit, ita ut nihil sit extra multitudinem ab ipso distincte comprehensam; secus in Deo ignorantia vel, quod fere perinde est, intellectio confusa admittenda esset, quod est absurdissimum. Tota autem illa multitudo est plane infinita non sane in ratione perfectionis, ut patet, sed in ratione multitudinis. Nam ea imprimis non est multitudo finita; neque enim aliquis limes est, ultra quem non sit aliud possibile. Neque est multitudo indefinita sive infinita in potentia. Hoc enim infinitum in potentia vel realiter est aliquid finitum habetque suum terminum ultimum, cui aliud et aliud semper addi potest, quo modo infinita in potentia est multitudo realiter simul existentium; vel est aliquid indefinitum, quod mente concipitur confuse majus quovis numero determinato, ut mathematici assumunt quantitates infinitas. At Deus sigillatim possibilia concipit multa non ita, ut alia atque alia in ejus conceptu addi possint; sed concipit plane omnia, extra quæ et ultra quæ nihil est possibile: nec ea intelligit confuse tamquam multitudinem majorem omni numero, quem ipse Deus concipiat distincte; sed immo comprehendit ea distinctissime omnia, ultra quæ nihil est, quod comprehendi possit. Sicut ergo 'sapientiæ ejus non est numerus' Ps. cxlvi. 5.; ita eorum, quæ intelligit et comprehendit singula, ut essent in se ipsis, si producerentur, non est numerus sed extensio et multitudo infinita. 'Illud autem aliud, quod dicunt, nec Dei scientia quæ infinita sunt posse comprehendi (et ideo eadem semper tempora et easdem numero vicissitudines recurrere, ne sint infinita, quæ nec Deus posset comprehendere), restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini profundæ impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse certissimum est.... Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cujus intelligentiæ non est numerus. Quapropter si quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur [h. e. ita comprehenditur, ut nihil sit extra,

nihil remaneat ultra comprehendendum]; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est.' S. Aug. *Civ. Dei* xii. 18."[1]

SCHOLION.—*An et quomodo Deus multitudinem rerum quæ fuerunt, sunt et erunt, infinitam cognoscat.*

Solutio præcedentis quæstionis de divina possibilium omnium cognitione viam aperit ad solvendam quæstionem spectantem ea quæ fuerunt, sunt et erunt. Et relate ad hanc etiam dicendum est Deum infinita cognoscere. Etenim "Deus scit etiam," ait S. Thomas (1. q. 14. a. 12.), "cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationabilibus permanentibus absque fine." Et sane, multitudo actuum harum creaturarum in æternum futurorum talis est ut nullus

[1] Maximæ utilitatis erit perpendere ea quæ de re præsenti scripsit S. Thomas in Summa *Contra Gentes*, lib. 1. c. 69., et hic in nota subjungimus:

"Si Dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualicumque modo sunt, ut ostensum est (c. 66.), oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut probat Philosophus (*Physic.* 3. text. comm. 8.). Cognoscit igitur Deus infinita; sicut unitas, quæ est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quidquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

"Amplius, Deus per essentiam suam, sicut quodam medio exemplari, alia cognoscit. Sed, quum sit perfectionis infinitæ, ut supra (c. 43.) ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia infinitas perfectiones; quia nec aliquod unum eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

"Præterea, Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est (c. 43.), ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus, secundum suum intelligere infinitum, infinita capere potest.

"Præterea, Intellectus, cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per Philosophum (*de Anima* 3. text. comm. 7.); quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus. Nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus; et sic, secundum aliquid, esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (c. 43.) ostensum est. Quum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

"Adhuc, Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut omnis virtus, quanto est fortior, tanto est ma-

eorum sit ultimus, ideoque futurorum nullus erit limes, ac proinde multitudo erit infinita nullo clausa numero. Jam vero, nullus ex illis actibus est, ut patet, extra actualem intuitum divinum. Ergo multitudo illa actuum a divina scientia cognitorum est infinita.—Illud vero quod S. Thomas in opere *Contra Gentes* dixit (lib. 1. c. 69.), nimirum Deum infinita non cognoscere scientia visionis, "quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt," ipse S. Doctor continuo declaravit intelligendum esse tantum de substantiis; nam addidit: "quum *generatio* ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam."

Porro ad intelligendum, ut possumus, quomodo Deus intelligat illa infinita quæ in æternum erunt, creaturis rationalibus permanentibus sine fine, et ad difficultates præcavendas, præ oculis habeatur Deum non cognoscere infinita, quasi numerando partem post partem, sed unico intuitu scientiæ suæ omnia comprehendere.

gis unita. Intellectus autem divinus, secundum efficaciam sive perfectionem, est infinitus, ut supra (c. 43.) ostensum est. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

"Præterea, Intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut et ejus essentia; nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id, ad quod est in potentia intellectus noster, est ejus perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem hujusmodi sunt infinitæ; nam etiam numerorum species infinitæ sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia infinita hujusmodi cognoscat.

"Item, Quum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia (potest enim in infinitum species numerorum multiplicare), si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu, quorum est cognoscitivus in potentia; quorum utrumque est impossibile, ut ex supradictis (c. 55. et 56.) patet.

"Adhuc, Infinitum cognitioni repugnat, in quantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerari, secundum se, impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid, per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes apprehendentis. Quum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

"Amplius, omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, quum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscantur. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo; et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit; ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt, ad intellectum divinum, infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, quum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita. Huic autem consonat, quod dicitur: *Et sapientiæ ejus non est numerus* (Psalm. cxlvi. 5.)."

Quare licet verum sit illud effatum "infinitum non est transire," id nullatenus impedit quominus omnia infinita Deus cognoscat. "Transitio," ait S. Thomas (1. q. 14. q. 12. ad 2.), "importat quamdam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest neque a finito, neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio, quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito; et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tamquam comprehensum, non tamen tamquam pertransibile."

Præterea accurate discrimen maximum animadverti debet quod est inter has duas propositiones: "Multitudo actuum a Deo cognitorum creaturarum rationabilium est infinita," et "multitudo horum cognitorum in aliquo instanti futuro erit infinita." Prior propositio ex dictis verissima est, posterior omnino falsa.—"Quod Deus actu videt," ait Cardinalis Franzelin (l. c.), "est multitudo infinita (*κατηγορηματικως*) sub æterno Dei intuitu: at non videt multitudinem, quæ in se existat aliquando actu infinita; sed immo videt eam in se ipsa semper solum potentia infinitam (*συγκατηγορηματικως*), h. e. existentem ita, ut semper in se finita sit semperque augeatur, quin umquam perveniat ad terminum ultimum. Si igitur scientia visionis consideretur præ terminis, qui pro quovis instanti futuro erunt præteriti, Deus non videt terminos qui sint infiniti, nisi infinitate potentiæ; si vero scientia consideretur præ terminis futuris, qui omnes simul subsunt ejus visioni, multitudo cognitorum est actu infinita, non actualitate existentiæ quæ jam sit, sed actualitate *esse cogniti* in æterno intuitu Dei."

Ad modum ergo loquendi quod attinet, si quæratur, an ea quæ Deus videt sint actu an potentia, seu *categorematice*, aut *syncategorematice*, infinita, cum distinctione respondendum est. Si attenditur realis terminorum existentia in se, sive series constituta ex actibus præteritis, series est semper *syncategorematice* infinita; si considerentur omnes termini *cogniti* simul a Deo, hi sunt *categorematice* infiniti sub uno intuitu Dei.

ARTICULUS QUINTUS

De scientia contingentium conditionate futurorum.

Conditionate futurum est illud quod numquam erit futurum, sed futurum esset si aliqua conditio cum qua connectitur poneretur. Hæc autem habitudo conditionis ad conditionatum ob quam si conditio existeret, conditionatum esset futurum, *vel* talis est quæ conditionem *necessario* cum conditionato conjungat, adeo ut conditionatum necessario existere debeat posita conditione; *vel* talis quæ conditionem *non necessario*, licet *infallibiliter* connectat, ita ut posita conditione, infallibiliter conditionatum sequatur, sed libera determinatione voluntatis. Prioris generis conditionatum dicitur esse *necessarium conditionate futurum*, posterioris vero generis, *liberum conditionate futurum*, vel, ut communius appellatur, *contingens conditionate futurum*.—De his conditionatis agimus in præsenti articulo, in quo hæc est solvenda quæstio, utrum Deus, æterna sua scientia omnes actus liberos creaturarum sub conditione futuros infallibiliter cognoscat, ac proinde, utrum Deus absoluta et infallibili certitudine sciat quid creata voluntas ex libera arbitrii sui determinatione esset electura si, tali vel tali posita conditione, in actu primo proximo eligendi constituta esset.

Negativa solutio quæstioni propositæ data olim fuit a quibusdam theologis, qui scientiam contingentium conditionate futurorum solummodo conjecturalem haberi a Deo dicebant, vel omnino nullam. "Quum futura contingentia conditionata," aiebat Ludovicus Thomassinus (*Theol. Dogm.* tom. 2., *de Deo*, lib. 7. c. 23. n. 9.), "numquam præsentia esse possint æternitati divinæ, numquam divinæ scientiæ aut præscientiæ obversari possunt."

Verum tot tamque manifesta sunt argumenta quæ infallibilem illorum futurorum scientiam in Deo esse demonstrant, talis in ea vindicanda theologorum nunc est consensus, ut merito P. Hurter (*de Deo uno*, th. 38.) dicere potuit eam a nullo jam catholico theologo in dubium revocari.

Itaque ut omnino certa statuitur

THESIS XXIII.

Deus certa ac infallibili scientia novit omnes creatæ voluntatis liberos actus, qui licet numquam extituri sint, existerent tamen, si certa quædam conditio poneretur.

I. Probatur thesis *ex Scripturis.* Etenim ex Sacris Litteris constat Deum quædam contingentia conditionate futura asseverando revelasse. Atqui hæc revelatio ostendit Deum et illa quæ revelavit et cætera omnia contingentia conditionate futura certa ac infallibili scientia cognoscere. Ergo.

Minor est apertissima, nam 1. patet Deum certa ac infallibili scientia cognoscere ea quæ asseverando revelavit, nam secus nec ipse esset summe verax, nec ea quæ revelavit excipi possent fide divina: 2. patet etiam Deum omnia contingentia conditionate futura infallibiliter cognoscere, si ex revelatione nobis constat eum infallibiliter illorum conditionatorum quædam cognoscere; nam eadem omnino ratio est pro omnibus, ideoque si eorum quædam sunt quæ scientiam Dei perfectissimam latere non possint, nullum ex eis illam scientiam ullatenus latere potest.

Major igitur tantummodo probanda est, et *primum testimonium* ex Sacris Litteris ad eam probandam desumitur ex libro I. Regum c. xxiii. Ibi legimus Davidem cum esset Ceilæ et audivisset Saulem regem esse venturum ut civitatem everteret, ita Dominum consuluisse (v. 10–13.): "Et ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me: Si tradent me viri Ceilæ in manus ejus? et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. Dixitque David: Si tradent me viri Ceilæ, et viros qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. Surrexit ergo David et viri ejus quasi sexcenti, et egressi de Ceila, huc atque illuc vagabantur incerti; nuntiatumque est Sauli, quod fugisset David de Ceila, et salvatus esset; quam ob rem dissimulavit exire." — Jam vero ex hoc testimonio constat 1. Davidem quæsivisse Dei revelationem circa hos actus liberos futuros, nimirum, descensum regis Saulis, et traditionem ipsius Davidis ex parte virorum Ceilæ;—2. hos actus

fuisse conditionate futuros, quia extitissent si David Ceilæ permansisset, et non extiterunt, quia David fugit e Ceila;—3. Deum asseverando circa hos actus dedisse responsum et dixisse eos sub conditione esse futuros. Ergo ex testimonio citato constat Deum asseverando revelasse actus liberos conditionate futuros.

Adversarii vim hujus testimonii eludere conantur duplici contra illud objectione proposita.

1. Aiunt Deum ibi non revelare *futurum aliquod conditionatum*, sed *præsentem* statum, seu dispositionem animi tum Saulis tum Ceilanorum; verba enim Dei quibus interrogationi Davidis respondit hoc pacto, aiunt, intelligenda sunt: 'Saul *cogitat* descendere,' et 'Ceilani ita *dispositi sunt* ut velint te tradere.' Quod autem verba Domini sic intelligi debeant adversarii ostendunt, tum quia responsum juxta explicationem datam sufficiens erat ut David saluti suæ provideret, ideoque sufficienter respondebat interrogationi ab eo factæ; tum quia Paraphrasis Chaldaica sic habet: 'Num cogitans [Saul] descendere juxta id quod audivit servus tuus? Domine Deus Israel indica nunc servo tuo: et dixit Dominus, cogitat descendere. Et dixit David, num cogitant tradere habitatores Ceilæ me et viros meos in manu Saul? Et dixit Dominus, Cogitant tradere.'—Favet etiam interpretationi propositæ Glossa Ordinaria quæ ultima hæc verba ita legit: 'In voluntate habent ut tradant.'

2.—Aiunt, etiamsi concedatur responsis divinis de descensu Saŭli et de traditione Ceilanorum revelatos fuisse futuros eventus; admitti tamen debet Deum respondisse juxta actualem dispositionem cordis Saulis et Ceilanorum, ac proinde hac subintellecta conditione, nempe, in quantum ex præsenti dispositione voluntatis judicari potest.—Ad hanc explicationem confirmandam, adversarii citant loca quædam Scripturarum, in quibus Deus absolute prædicit ea quæ non absolute, sed conditionate prædicta debebant intelligi, nimirum in quantum imminebant ex conditione illorum de quibus erat prædictio. Sic ex. g. in Prophetia Isaiæ, c. xxxviii., de Ezechia legitur v. 1.: "Hæc dicit Dominus: Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives;" vixit tamen et adjecit ei Deus quindecim annos. Similiter in Proph. Jonæ, c. iii. v. 4., dicitur: "Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur;" attamen civitas subversa tunc non fuit.

Quoad *primam objectionem*, reponimus arbitrariam prorsus esse interpretationem responsionis Dei quam adversarii nostri, vim inferendo verbis Scripturarum, sibi confingunt. Absoluta illa responsio expressa verbis '*descendet*,' '*tradent*,' futurum eventum conditionatum significant, non præsentem præparationem animi Saulis et Ceilanorum.—Paraphrasis Chaldaica non potest prævalere, ut patet, textui hebraico et antiquissimis maximæque auctoritatis versionibus, quæ omnes verba a nobis citata ita referunt ut significent futurum eventum.

Textus *Hebraicus* ita ad verbum habet:—"Dixitque David: Domine Deus Israel, audiendo audivit servus tuus quod quærens Saul venire in Chehilah ad corrumpendam civitatem propter me. Numquid concludent me domini Chehilah in manu ei? Numquid descendet Saul, quemadmodum audivit servus tuus, Domine Deus Israel? Indica quæso servo tuo. Dixitque Dominus: Descendet. Dixitque David: Numquid concludent domini Chehilah me et viros meos in manu Saul? Et dixit Dominus; Concludent."

Versio *Græca* 70. Interp. legit: "Et dixit David: Domine Deus Israel, audiens audivit servus tuus quia quærit Saul venire super Ceila ad corrumpendam civitatem propter me. Numquid concludetur? Et nunc numquid descendet Saul sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel annuntia servo tuo. Et dixit Dominus: Concludetur."

Versio *Syriaca* hæc est: "Dixitque David, Domine Deus Israelis, certo audivit servus tuus velle Saulem venire in Ceilam ad destruendam civitatem mea causa. Prodituriné sunt me cives urbis, et viros qui mecum sunt, in manum Saulis? Dixit Dominus: Prodituri sunt te: surge egredere ab urbe."

Versio *Arabica* habet: "Aitque David, Domine Deus Israelis, perlatum est ad servum tuum quod Saul venire vult in Ceilam ad destruendam civitatem propter me: tradentne me cum sociis meis cives urbis Sauli? Dixit Dominus: Ita, ipsi te tradituri sunt: surge, egredere ab urbe."

Insuper, responsum Dei respicere futurum eventum conditionatum ostendunt tum petitio Davidis, tum adjuncta in quibus fiebat. Constat enim ex textibus modo citatis Davidem non petiisse a Domino notitiam de præsenti voluntate Saulis, quam optime cognoverat, sed de futuro duplici eventu conditionato, nimirum de adventu Saulis et de prodi-

tione Ceilanorum; de quo duplici eventu non ut conjecturalem et probabilem tantum notitiam haberet Dominum interrogabat, sed ut determinatam, certam, infallibilem cognitionem acciperet.

Lectio hæc Glossæ Ordinariæ 'In voluntate habent ut tradant,' nullius valoris est si refert sensum contrarium illi quem clarissimum exhibent verba Vulgatæ, textus hebraici, et antiquæ versiones: potest tamen juxta hæc documenta intelligi, ita ut voluntatem significet quæ in actum infallibiliter proditura esset, conditione posita adventus Saulis:—qui sensus ei quem adversarii nostri defendunt contrarius est.

Quoad *secundam objectionem*, responsio patet ex modo dictis. Deus non conjecturale responsum, sed certum et infallibile dedit de futuris conditionatis, nimirum de adventu Saulis et de proditione Ceilanorum, etiamsi admittatur hos futuros eventus conditionatos fuisse juxta dispositionem animi quam tunc habebant Saul et Ceilani. Non ex illa dispositione Deus conjiciebat quid acturi essent, neque Davidi quid ipse Deus hac de re opinabatur manifestabat; sed quid acturi Saul et Ceilani essent certa et infallibili scientia Deus sciebat, illudque Davidi revelabat. "Non opinatur Divinitas" ait S. Augustinus.

Frustra hic ab adversariis commemorantur prædictiones quædam divinæ conditionatæ, quæ tamen absoluta locutione expressæ fuerunt, ut illa ex. g. mortis Ezechiæ, et destructionis civitatis Ninive. Hæ prædictiones divinæ nullo pacto secundum conjecturam, sed secundum certissimam scientiam Dei factæ fuerunt; significabant enim mortem certam Ezechiæ, nisi miraculum interveniret, et destructionem Ninive certo futuram nisi pœnitentiam agerent Ninivitæ. Conditiones autem istæ subintelligi poterant in prædictionibus citatis, quia Deus exaudire promisit preces supplicantium etiam pro bono temporali, si expedit, et peccatoribus comminatur flagella ut convertantur, qui etiam per sinceram conversionem ad Deum mala illa temporalia avertere possunt.

Quare in prænuntiationibus citatis et proprietas locutionis servatur, et hæc cum scientia, justitia ac bonitate divina omnino congruit. E contra, in responsione divina facta Davidi de adventu Saulis ac de proditione Ceilanorum, nulla condito subintelligi debebat aut poterat; et juxta adversariorum interpretationem verba Dei sensum haberent prorsus improprium, qui scientiæ ac veracitati divinæ derogaret.

Secundum testimonium ex Sacris Litteris ad thesim nostram demonstrandam habetur in verbis Christi, quæ apud Evangelistam Matthæum ita leguntur (c. xi. v. 21.): "Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio et cinere pœnitentiam egissent."

Ex his verbis ita conficitur argumentum:—In hoc loco Christus Dominus asseverando revelat Tyrios et Sidonios pœnitentiam acturos fuisse, si signa quæ patraverat ipse vidissent. Atqui, hæc Tyriorum et Sidoniorum pœnitentia erat eventus contingens conditionate futurus, nam Tyrii et Sidonii, qui pœnitentiam fuissent acturi si vidissent miracula Christi, ea non viderunt, et pœnitentiam non egerunt.—Ergo Christus Dominus in loco citato eventum contingentem conditionate futurum asseverando revelat.

Contra hoc argumentum adversarii objiciunt:—

1. Christus non loquitur, loco citato, ad eventum conditionate futurum, quem certo cognoscebat, manifestandum; sed per quamdam exaggerationem, juxta modum frequenter ab hominibus usurpatum, ad ostendendam culpam gravissimam eorum, quorum impœnitentiam increpabat. Ita in ore hominum hæc atque alia his similia frequentissima sunt: Si vel marmora essent, ad has lacrymas emollirentur; et in Evangelio Lucæ (c. xix. v. 40.) hæc verba Christi legimus: "Dico verbis: Quia si hi tacuerint, lapides clamabunt."

2. Christus revelavit actualem dispositionem Tyriorum et Sidoniorum, non eventum certe futurum sub conditione; nam in eadem oratione loquens de re simili adhibet particulam *forte* quæ ostendit *dubium* eventum: "Et tu Capharnaum," ait (v. 23.), "numquid usque in cœlum exaltaberis? Usque in infernum descendes, quia si in Sodomis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, *forte* mansissent usque in hanc diem."

3. Exprobratio Christi huc tantum spectabat, nempe palam dicere alios, seu Tyrios et Sidonios, melius dispositos fuisse ad credendum quam Corozaitæ ac Bethsaiditæ; ideoque verba Christi de hac dispositione, non de conditionata pœnitentia Tyriorum ac Sidoniorum sunt intelligenda. Id constat etiam ex v. 22. "Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die judicio quam vobis." Porro remis-

sius erit non ob conditionatam pœnitentiam quam non egerunt, sed ob dispositionem quam præ Corazaitis et Bethsaiditis meliorem habebant.

Reponimus,

Ad primum, verba Scripturarum intelligi debent in sensu proprio si nihil obstat; cum igitur interpretatione adversariorum Christi verba explicentur *per quamdam exaggerationem*, et sensus literalis illorum verborum non servetur, quin tamen aliquid sit quod obstet proprio et obvio sensui eorumdem verborum; interpretatio adversariorum est rejicienda.—Præterea modus loquendi hyperbolicus, seu cum exaggeratione, non repugnat Deo si *unice* consistat in excessu prædicati supra id quod competere potest subjecto; nam tunc intelligitur exaggeratio locutionis et quo sensu hæc accipi debeat. Hic est modus loquendi adhibitus a Christo in textu ab adversariis citato (Luc. xix. 40.): "Si hi tacuerint, lapides clamabunt." Sed si modus loquendi hyperbolicus consistat in excessu veritatis, seu indicat majorem certitudinem quam de veritate propositionis revera habetur; iste modus loquendi procul dubio repugnat Deo, utpote qui diceret falsitatem. Porro hic esset modus adhibitus a Christo in textu Matthæi c. xi. de quo agimus, si intelligeretur ut adversarii nostri contendunt.—Exemplum, quod allegant in communi modo loquendi hominum usitatum, ad rem non pertinet; modus enim ille metaphoricus, facillime ut talis intellectus ab omnibus, nullam prorsus similitudinem habet cum verbis Christi ex quibus pro thesi deducimus argumentum.

Ad secundum dicimus particulam *forte* in his verbis Christi: "Si in Sodomis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, *forte* mansissent usque in hunc diem;" non significare dubium eventum, ut adversarii nostri contendunt. Nam, ut superius declaratum fuit, illa particula, in locutione Dei quæ spectat liberos hominum actus, nullatenus dubiam et infirmam ostendit scientiam Dei, sed liberum hominum arbitrium declarat, aut eorum malitiam reprehendit. "Cum dicitur a Deo verbum dubitationis," inquit S. Augustinus (Tract. 37. *in Joan.*), "cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur Divinitas."

Præterea, in græco textu, particula quam Vulgata vertit *forte*, est ἄν quæ non exprimit rem esse incertam, sed tantummodo conditionatam. Ita ex. g. apud Lucam, c. 7. v. 39.: "hic si esset propheta, sciret utique,"

græce: *Οὕτως εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἄν.*" Conf. Matth. xii. 7.; Joan. v. 46., xiv. 28.; Hebr. iv. 8. etc.—Et ita omnino in loco citato Matthæi xi. 23. esse particulam ἄν intelligendam declarant omnes antiquæ Versiones, quæ nonnisi sensum asseverationis in verbis Christi concorditer exprimunt. Reapse ubi Vulgata latina legit: "*forte* mansissent usque in hanc diem," Syriaca habet: "extarent usque ad hodiernum diem;" Persica: "Usque in hanc diem stetissent;" Æthiopica: "mansissent usque hodie."—Similiter in antiquissima versione latina operis S. Irenæi, *Contra Hæreses*, lib. 4. c. 36., legimus: "Quoniam si in Sodomis factæ fuissent virtutes quæ factæ sunt in te, mansissent usque in hodiernum diem;" et in Sermone 3. S. Gaudentii Brixiani, qui quarto Ecclesiæ sæculo doctrina et sanctitate insigniter floruit, ita verba Christi habemus: "Si in Sodomis factæ fuissent virtutes quæ factæ sunt in te, mansissent *utique* usque in hodiernum diem."

Cæterum et ipsa Vulgata aperte ostendit particulam *forte* non esse in sensu dubitationis et conjecturalis sententiæ intelligendam, quia in eodem contextu, v. 21., ubi græce adest particula ἄν, asseverando vertit "pœnitentiam egissent;" debuisset tamen dubitationem, seu incertitudinem eventus, profecto exprimere si ἄν significare dubiam et conjecturalem cognitionem putasset. Quare argumentum ab adversariis propositum contra eos retorquetur, et optime sententiam quam tuemur confirmat. Non ideo quia *forte* legitur in v. 23. cap. xi. Matthæi, debet dici fuisse dubie et conjecturaliter enuntiatum quod in v. 21. legitur; etenim illud *forte* significare aliud potest, et quod plena asseveratione dictum est v. 21. nequit reddere dubium:—sed e contra, cum in v. 21. nec legitur particula *forte*, nec ullo modo dubitatio exprimitur, quamvis deberet exprimi si particula ἄν quæ est in textu græco in hac Christi oratione significaret dubium, ne versio Vulgatæ redderetur falsa; particula *forte* quæ est in v. 23. pro ἄν græce, non potest dubium significare, sed omnino aliud.

Ad *tertium* reponimus negando gratuitum assertum adversariorum, quod est contra apertum sensum verborum Christi, nimirum hæc non revelare conditionatam conversionem Tyriorum et Sidoniorum. Argumentum ex v. 22. non prodest adversariis. Remissius ait Christus, erit Tyro et Sidoni judicium præ Corozaitis et Bethsaiditis; et hoc sane remissius erit non ob conditionatam pœnitentiam, quam non egerunt,

sed quia cum non habuerint tot tantaque media salutis quæ concessa fuerant Corozaitis et Bethsaiditis, operibus revera exercitis minus contumaciter quam illi erga Deum se gesserant.

Alia etiam loca Scripturarum afferri possent in confirmationem thesis, sed ea quæ vindicavimus efficacissima sunt et illam plene demonstrant.

II. Probatur thesis *ex Patribus* multipliciter.

a) Et primo quidem ex responsionibus quibus retundebant audaciam et impietatem ethnicorum atque hæreticorum loquentium de creatione Angelorum et hominum. Hanc enim quæstionem inimici catholici nominis movebant, cur Deus creavit Angelos et homines qui in peccatum prolapsi sunt; et addebant, vel Deus quando creare eos voluit, nescivit fore ut si crearentur peccarent, et non est omniscius; vel id cognovit et non poterat impedire, et non est omnipotens; vel id cognovit, impedire potuit, sed noluit, et non est bonus. Captiosæ quæstioni Patres omnes respondebant Deum utique scivisse illos Angelos et homines, si crearentur, esse peccaturos, sed infinita bonitate sua voluisse illos libertate præditos creare et eorum libertatem non impedire. Statuunt ergo Patres, tamquam veritatem notissimam et absque ulla controversia admittendam, Deum cognovisse quid Angeli et homines si crearentur, et in his vel illis adjunctis constituerentur, in quibus peccare vel non peccare pro sua libertate possent, reapse essent acturi. Porro hæc est scientia qua contendimus Deum cognoscere contingentia conditionate futura: in illo enim signo in quo a Patribus consideratur scientia Dei, lapsus Angelorum et hominum non sunt adhuc absolute futuri, sed tantum conditionate futuri.

Audiatur ad exemplum Tertullianus. In libro 2. *adv. Marcionem*, c. 5. ita loquitur: "O canes, quos foras Apostolus expellit (Apoc. xxii. 15.), latrantes in Deum veritatis! hæc sunt argumentationum ossa quæ obroditis. Si Deus bonus et præscius futuri, et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, imo et substantiam suam, per animæ scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo? Si enim et bonus qui evenire tale quid nollet, et præscius qui eventurum non ignoraret, et potens qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinæ majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolu-

tum est e contrario Deum neque bonum credendum, neque præscium, neque potentem : siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis Deus, id est bonus, et præscius, et potens ; in tantum ideo evenit, quia non talis Deus."—Et respondendo his blasphemiis, statim subjungit: "Ad hæc, prius est istas species in Creatore defendere, quæ in dubium vocantur, bonitatem dico et *præscientiam* et potentiam." Et postquam ea probaverit, concludit (c. 7.): "Hac definitione omnia Deo salva sunt: et natura bonitatis, et ratio dispositionis, et *præscientiæ* et potentiæ copia."

Similiter S. Joannes Damascenus, in *Dialogo contra Manichæos*, n. 68., hæc habet: "MAN.—Eccur Deus, cum prænosset fore ut diabolus ex bono in malum mutaretur, factaque boni jactura, boni exsors, sive malus evaderet, hunc tamen creavit? ORTH.—Si eum prænoscebat, certe ut omnino futurum prænoscebat. Etenim ejus quod omnino futurum non sit, præscientia non est, sed ignoratio et error. MAN.—Volensne Deus eum fecit? ORTH.—Certe volens. MAN.—Quare vero, cum bonus sit Deus, facere illum voluit qui malus futurus esset? ORTH. Deus eum bonum fecit: verum ipse sponte mutatus, bonum abjecit, quippe qui liberi arbitrii compos creatus erat."

b) Aliud argumentum pro thesi nostra ex Patrum testimoniis desumitur ubi declarant Christum præscivisse quidem Judæorum obstinationem si illis prædicaret, præscivisse Judam proditorem, nihilominus beneficia prædicationis suæ et Apostolicæ vocationis conferre illis voluisse. Sic ex. g. S. Hieronymus (*Dial. Contra Pelagianos*, lib. 3. n. 6.) ait: "Interroga eum, cur Judam elegerit proditorem? cur ei loculos commiserit, quem furem esse non ignorabat? Vis audire rationem? Deus præsentia judicat, non futura. Non condemnat ex præscientia, quem noverit talem fore, qui sibi postea displiceat; sed tantæ bonitatis est et ineffabilis clementiæ, ut eligat eum, quem interim bonum cernit, et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et pœnitentiæ."

c) Tertio argumentamur ex illis locis in quibus Patres de divina providentia loquentes exaltant Dei piissimam misericordiam qua aliquos immatura morte a mundo eripit, quorum peccata conditionate futura, si nempe diutius in vita manerent, certo cognoscit.—Diserte hac de re S. Gregorius Nyssenus loquitur in Tractatu *De infantibus qui præmature abripiuntur*. "Consentaneum est," inquit (Migne P. G. t. 46.

p. 183.), "ab illo qui peræque futurum novit ac præteritum, prohiberi parvuli progressionem ad perfectam ætatem, ne malum illud quod præsciens illa vis cognoverit in eo qui victurus esset ita perficiatur, atque ei, qui ea voluntate arbitrioque victurus fuisset, materia nequitiæ vita fiat."—Hic sane S. Gregorius docet Deum cognoscere non modo quæ potuerit esse parvuli voluntas, sed quæ reipsa infallibiliter fuisset, et quæ peccata commisisset parvulus si diutius vixisset; nam dicit Deo hujusmodi futura esse tam nota quam sunt ea quæ jam præterita sunt. Deinde hanc doctrinam S. Gregorius aptissima comparatione illustrat, et concludit: "Hoc est quod dico perfectæ atque absolutæ providentiæ opus esse, non solum contractos curare morbos, verum etiam prohibere antequam contrahantur. Quam adeo opinionem etiam de morte infantium modo natorum habemus, quod is qui ratione omnia gubernat, pro sua benignitate, vitiis materiam aufert, spatium temporis voluntati per vim præsciam cognitæ, non dans ut per opera in nequitiæ vitiique excellentia ostendatur qualis sit."

d) Eodem pacto argumentum sumitur ex iis quæ Patres dicunt cum rationem reddunt cur Deus sæpe famulos suos flagellis exerceat. "Alta," inquit S. Gregorius M. (*Moralium*, lib. 33. c. 19. n. 35.), "dispensatio judiciorum Dei idcirco bene merentes famulos vel minis impetit, vel flagellis premit, vel quibusdam superimpositis oneribus gravat, vel laboriosis occupationibus implicat, quia mira potentia prævidet quod si quieti et liberi in tranquillitate persisterent, tentationes ferre adversarii non valentes, mentis prostrati vulneribus jacerent."

III. Probatur thesis nostra peculiariter *ex S. Augustino*, tum quia gravissima est ejus auctoritas, præsertim cum de re agitur quæ cum doctrina de gratia intime connectitur; tum quia uberius ea de re disputavit; tum quia ad eum adversarii nostri appellant, tamquam ad maximum opinionis cui patrocinantur defensorem.

Itaque S. Augustinus in libro *de Corrept. et gratia*, c. 8. n. 19., ut ostendat perseverantiam finalem in bono esse magnum gratiæ donum, disserens de iis qui ex bono in malum conversa voluntate moriuntur, ait: "Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitæ hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in

potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur. Cur ergo non fecit? Respondeant qui nos irrident, quando in rebus talibus exclamamus: *Quam inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!*"—Evidens est hoc loco agi de præscientia peccatorum quam Deus pro statu conditionato habuit; nam si verba S. Doctoris intelligerentur de scientia Dei absoluta, falsa prorsus essent, cum in potestate Dei non sit ut peccata, secundum quod scientia Dei absoluta cognoscuntur, non eveniant.

Præterea in libro *de Dono perseverantiæ*, c. 9. n. 23., doctrinam quam defendimus inculcat. "Si enim quæratur a nobis," inquit, "cur apud eos tanta miracula facta sint qui videntes ea non fuerant credituri, et apud eos facta non sint qui crederent si viderent; quid respondebimus? Numquid dicturi sumus, quod in libro illo dixi, ubi sex quibusdam quæstionibus Paganorum, sine præjudicio tamen aliarum causarum, quas prudentes possunt vestigare, respondi? Hoc quippe, ut scitis, cum Christus quare post tam longa tempora venerit, quæreretur, dixi, *quod his temporibus et his locis quibus Evangelium ejus non est prædicatum, tales omnes in ejus prædicatione futuros esse præsciebat, quales multi in ejus corporali præsentia fuerunt, qui in eum nec suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt.* Item paulo post in eodem libro, atque in eadem quæstione: *Quid mirum*, inquam, *si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus sæculis noverat, ut eis prædicari merito nollet, quos nec verbis nec miraculis suis credituros esse præsciebat* (Epist. 102., quæst. 3.)? Hæc certe de Tyro et Sidone non possumus dicere, et in eis cognoscimus ad eas causas prædestinationis hæc divina judicia pertinere, sine quarum causarum latentium præjudicio tunc ista respondere me dixi. Facile est quippe ut infidelitatem accusemus Judæorum de libera voluntate venientem, qui factis apud se tam magnis virtutibus credere noluerunt. Quod et Dominus increpans arguit, et dicit: *Væ tibi, Corozain et Bethsaida: quia si in Tyro et Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio et cinere pœnitentiam egissent.* Sed numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent? cum eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam,

si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum.... Porro si etiam secundum facta quæ facturi essent si viverent, mortui judicantur; profecto, quia fideles futuri erant isti, si eis cum tantis miraculis fuisset Evangelium prædicatum, non sunt utique puniendi; punientur autem; falsum est igitur et secundum ea mortuos judicari, quæ facturi essent si ad viventes Evangelium perveniret. Et si hoc falsum est, non est cur dicatur de infantibus qui pereunt sine baptismate morientes, hoc in eis eo merito fieri, quia præscivit eos Deum, si viverent, prædicatumque illis fuisset Evangelium, infideliter audituros."

De eadem scientia conditionatorum S. Augustinus iterum in sequenti capite 10. et alibi sæpe tractat; at cum jam superabundanter de doctrina S. Doctoris quoad rem præsentem constet, brevitatis causa ab aliis testimoniis citandis abstinere cogimur.

Præterea ex iisdem testimoniis S. Augustini modo citatis aperte colligitur quid respondendum sit illis aliis quæ ex eo contra thesim nostram adversarii afferunt, nec non ex discipulis ejus fidissimis S. Prospero et S. Fulgentio, et quæ sic se habent:

"Quomodo," inquit S. August. (*ad Bonifac., Cont. Duas ep. Pelag.* l. 2. c. 7. n. 16.), "præscivit ea futura quæ, illis in infantia morituris, potius præscivit non futura?"—Et S. Prosper ad S. Augustinum scribens (*ep. de Semip.* n. 5.; Migne P. L. t. 51. p. 71.): "In tantum," ait, "quibuscumque commentitiis meritis electionem Dei subjiciunt, ut quia præterita quæ non extant, futura quæ non sint futura, confingant, novoque apud illos absurditatis genere, et non agenda præscita sint, et præscita non acta sint."[1]—Et S. Fulgentius (*de Veritate Prædest.* lib. 1. c. 7. n.

[1] Ut melius appareat sensus verus S. Prosperi in verbis citatis, afferimus hic integrum testimonium, in quo verba objecta inveniuntur.

"Cum," inquit, "innumerabilium illis [Semipelagianis] multitudo objicitur parvulorum qui utique, excepto originali peccato, sub quo omnes homines similiter in primi hominis damnatione nascuntur, nullas adhuc habentes voluntates, nullas proprias actiones, non sine Dei judicio secernuntur, ut ante discretionem boni ac mali de usu vitæ istius auferendi, alii per regenerationem inter cœlestis regni assumantur hæredes, alii sine baptismo inter mortis perpetuæ transeant debitores: tales aiunt perdi, talesque salvari, quales futuros illos in annis majoribus, si ad activam servarentur ætatem, scientia divina præviderit. Nec considerant se gratiam Dei, quam comitem, non præviam humanorum volunt esse meritorum, etiam illis voluntatibus subdere, quas ab ea secundum suam phantasiam, non negant esse præventas. Sed in tantum quibuscumque commentitiis meritis electionem Dei subjiciunt, ut quia præterita quæ non exstant, futura quæ non sint futura, confingant, novoque apud illos absurditatis genere, et non agenda præscita sint, et præscita non acta sint. Hanc sane

15.; Migne P. L. t. 65. p. 610.) dicit: "Secundum rectam itaque fidem ac perspicuam veritatem, quod attinet ad parvulum qui sine beneficio secundæ nativitatis huic vitæ subtrahitur, sicut præscisse fatendum est Deum parvuli futuram mortem, quæ vere futura erat, sic absurde dicitur Deum præscisse parvuli futura peccata, quæ futura non erant. Neque enim Deus rerum omnium conditor facienda præscisset, quæ facienda non essent. Scimus namque præscientiam Dei sic esse veram atque incommutabilem, ut quæ futura præscit, vere futura sint; nec aliquid faciendum præsciat quod non secundum præscientiam ejus fiat."

His et multis aliis locis similibus obvia et facillima responsio est, *Dist.*—S. Augustinus, cæterique Patres, præsertim ii qui post eum scripserunt, negant præscientiam secundum vim vocis in rigore sumptam *C.* secundum rem ipsam de qua agimus, idest, secundum quod significat cognitionem certam contingentium conditionate futurorum, *Sub.* negant hanc cognitionem in Deo *N.* negant falsam explicationem hujus cognitionis divinæ, quam Semipelagiani dabant *C.*

Et sane *præscientia* in rigore sumpta dicit habitudinem scientiæ ad rem posteriorem in tempore *extituram*, seu antecessionem æternitatis ad tempus, unde S. Augustinus aiebat (*de Anima et ejus Origine*, lib. 1. c. 12.): "Quid, quod ipsa exinanitur omnino præscientia, si quod præscitur non erit? Quomodo enim recte dicitur præsciri futurum, quod non est futurum?" Cum ergo de mere conditionatis sermo est, nimirum de iis quæ absolute futura non sunt, essent tamen futura, si conditio poneretur, nequit de his esse *præscientia* secundum vim vocis in rigore acceptam.

Sin autem *præscientia* minus rigorose sumatur, sicut et ipse S. August. aliquando fecit, scilicet pro cognitione certa contingentium conditionate futurorum; hoc sensu S. Doctor, et cum eo alii Patres non *eam* repudia-

de humanis meritis præscientiam Dei, secundum quam gratia vocantis operetur, multo sibi rationabilius videntur astruere, cum ad earum nationum contemplationem venitur, quæ vel in præteritis sæculis dimissæ sunt ingredi vias suas (Act. xiv. 15.), vel nunc quoque adhuc in veteris ignorantiæ impietate depereunt, nec ulla eis aut Legis aut Evangelii illuminatio coruscavit, cum tamen, in quantum prædicatoribus ostium apertum est, et via facta est, gentium populus qui sedebat in tenebris et in umbra mortis, lucem viderit magnam (Isa. ix. 2.; Matth. iv. 16.); et qui quondam non populus, nunc autem populus Dei sit; et quorum aliquando non misertus est, nunc autem misereatur (Oseæ ii. 24. et Rom. ix. 25.): prævisos inquiunt a Domino credituros, et ad unamquamque gentem ita dispensata tempora ac ministeria magistrorum, ut exortura erat bonarum credulitas voluntatum."

bant, sed tantummodo *errorem* quem cum tali scientia Semipelagiani *conjungebant*, scilicet, Deum propter peccata vel bona opera *solum conditionate futura* ab ipso prævisa decernere pœnas aut præmia, adeoque quibusdam infantibus negatum esse baptismum ante mortem ob demerita quæ incurrerent, si vixissent, aliis vero eum esse concessum ob merita, quæ, si vixissent, haberent.—Hunc errorem, hanc hæresim Patres impugnabant, non scientiam divinam futurorum contingentium conditionatorum, ex qua Semipelagiani occasionem utique sumpserant errandi, sed ex qua etiam ab iisdem Patribus evidenti ratiocinatione refutabantur.

Id patet ex verbis S. Augustini pro nobis superius citatis ex libro *de Dono perseverantiæ*, c. 9. n. 23., et ex sexcentis aliis, ex quibus duo tantum brevitatis gratia hic subjungimus.

In libro *de Anima et ejus origine*, loco modo citato, post ea verba: "Quomodo enim recte dicitur præscire futurum quod non est futurum," continuo addit: "Quomodo ergo puniuntur peccata quæ nulla sunt; idest, quæ nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem, nec morte præveniente post carnem?"—Et in libro *de Dono perseverantiæ* (c. 9. n. 22.), qui totus est ad refutandum errorem Semipelagianorum et ad ostendendam gratiam perseverantiæ finalis, ait: "Certe poterat illos [qui non perseveraverunt in bono usque ad finem] Deus præsciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita. An eo redituri sumus, ut adhuc disputemus, quanta absurditate dicatur, judicari homines mortuos etiam de his peccatis, quæ præscivit eos Deus perpetraturos fuisse, si viverent? Quod ita abhorret a sensibus christianis, aut prorsus humanis, ut id etiam refellere pudeat. Cur enim non dicatur, et ipsum Evangelium cum tanto labore passionibusque Sanctorum frustra esse prædicatum, vel adhuc etiam prædicari, si judicari poterant homines, etiam non audito Evangelio, secundum contumaciam, vel obedientiam quam præscivit Deus habituros fuisse, si audissent? Nec damnarentur Tyrus et Sidon, quamvis remissius quam illæ civitates, in quibus non credentibus a Domino Christo mirabilia signa sunt facta: quoniam si apud illas facta essent, in cinere et cilicio pœnitentiam egissent; sicut se habent eloquia veritatis, in quibus verbis suis Dominus Jesus altius nobis mysterium prædestinationis ostendit."

S. Prosper manifeste scientiam quam in Deo adstruimus fatetur,

refutans tantummodo errorem Semipelagianorum jam commemoratum. Id eruitur ex verbis ipsis ab adversariis thesis nostræ objectis et a nobis superius citatis: — id adhuc clarius ex his quæ subjicimus. "De Tyriis et Sidoniis," inquit (*Resp. ad Genuens. excerpt.*—8. Migne, P. L. t. 45.), "quid aliud possumus dicere, quam non esse eis datum ut crederent, quos etiam credituros fuisse ipsa Veritas dicit, si talia, qualia apud non credentes facta sunt, virtutum signa vidissent (Matth. xi. 21.)? Quare autem hoc eis negatum fuerit, dicant, si possunt, qui calumniantur: et ostendant, cur apud eos Dominus mirabilia, quibus profutura non erant, fecerit; et apud eos quibus erant profutura, non fecerit. Nos, etiamsi rationem facti et profunditatem judicii ejus penetrare non possumus, manifestissime tamen scimus, et verum esse quod dixit, et justum esse quod fecit."

Nec aliter S. Fulgentius intelligendus est, qui S. Augustini doctrinam strenue defendit semper ac propugnavit.

IV. Probatur thesis *ratione.*—Si non haberet Deus contingentium conditionate futurorum scientiam, non cognosceret omne quod intelligibile est, adeoque non esset Deus. Ergo Deus illam scientiam habet.

Prob. *Ant.* Contingentia conditionate futura sunt quid intelligibile. Ergo si Deus illa non cognosceret, aliquid intelligibile non cognosceret, ideoque non cognosceret omne quod est intelligibile.—Patens autem est contingentia conditionate futura esse quid intelligibile; nam illud est intelligibile quod habet determinatam veritatem, et contingentia conditionate futura hanc veritatem determinatam habent, quia habent *esse* determinatum, utique *non absolute*, sed *sub conditione.* Etenim, sub hypothesi illius conditionis *unum* determinate futurum est, alio quod posset esse excluso. Sic ex. g. sub conditione talis vocationis a Deo, unum ex his duobus infallibiliter *determinate* verum erit, convertetur ille homo, vel non convertetur.

Aliud argumentum pro re nostra exurgit ex eo quod sine hac scientia explicari nequeat quomodo Deus provide decreta sua circa liberas naturas statuere valeat; de hac tamen re inferius sermo recurret.

Et communis sensus fidelium idipsum quod defendimus apte confirmat, cum in precibus quas fundunt ad Deum postulant ut bona

quædam eis concedat, hæc aut illa mala temporalia avertat, si tamen id ad eorum salutem profuturum esse præviderit.

Demum S. Thomam admisisse in Deo scientiam futurorum contingentium conditionatorum, ostendit responsum quod secundæ difficultati propositæ dat articulo 5. q. 1. 3ae partis *Summæ*. Ibi enim refert et approbat verba S. Augustini ex libro *de Dono perseverantiæ*, c. 9., quæ paulo antea nos retulimus, quæque affirmant scientiam conditionatorum a nobis hucusque defensam.

Dices 1.—Juxta doctrinam S. Thomæ, Deus futura cognoscit quatenus ei ab æterno præsentia sunt. Sed contingentia conditionate futura non sunt ei ab æterno præsentia; numquam enim existentiam habebunt. Ergo Deus contingentia conditionate futura non cognoscit.

Resp. Dist. Min. Contingentia conditionate futura non sunt Deo ab æterno præsentia tamquam absolute futura *C.* tamquam conditionate futura *N.* Eo enim modo quo sunt, Deo ab æterno præsentia sunt.

Dices 2.—Scientia conditionatorum quam tuemur plures involvit imperfectiones, est enim *fictitia*, *præcisiva* et *discursiva*.

Resp. N. assertum. Non est *fictitia*, quia Deus non attingit conditionem per modum existentis, sed per modum requisiti vel conducentis possibilis:—non est *præcisiva*, quia licet nihil enuntiet de absoluta existentia rei, enuntiat tamen de ea re quidquid in signo in quo talis scientia est cognoscitur:—non est *discursiva*, quia discursus importat cognitionem claram antecedentis, ex qua procedat intellectus ad cognitionem consequentis nondum cogniti; at in scientia contingentium futurorum conditionatorum, quam propugnamus, non est talis progressus, cum Deus unico simplicissimo atque clarissimo intuitu cognoscat conditionem et conditionatum.

ARTICULUS SEXTUS

De modo generatim quo Deus se et alia a se cognoscit.

Ut merito Cardinalis Franzelin animadvertit (*de Deo*, thesi 37.), divinam essentiam spectare possumus tripliciter:

1. Ut ens et verum absolutum, a quo pendent et cujus analogica participatione sunt omnia, quæcumque habent rationem entis et veri. Si divina essentia ita spectetur, manifeste apparet Deum, qui perfecta comprehensione essentiæ suæ, intelligit eam ut *esse* absolutum et primum *verum* a quo pendet omne esse et omne verum participatum, necessario eadem comprehensiva intellectione intelligere omnia quæ pendent ab eo, tum ea quæ actu *sunt*, tum ea quæ *esse possunt*.

2. Spectari potest divina essentia quatenus est exemplar imitabile ad extra per omnes gradus, rationes et relationes participati esse et participatæ veritatis. Et hoc infinitum exemplar potest bifariam considerari. Si spectatur veluti in actu primo, ut, nempe, imitationes ejus ad extra sunt tantum possibiles; evidens iterum est, comprehensionem exemplaris simul esse comprehensionem omnium possibilium imitationum ejus ad extra: et quia hæc imitabilitas essentiæ divinæ est tam necessaria quam essentia ipsa, patens similiter est necessariam etiam esse divinam intellectionem hujus imitabilitatis totius entis quo divina essentia est imitabilis. Si vero divinum exemplar in actu secundo spectatur, quatenus nempe datur aliqua actualis imitatio ejusdem exemplaris, hoc etiam modo patens erit, quod licet hæc imitatio actualis non sit necessaria sed contingens, si tamen existat, intelligi debeat intellectione divina ejusdem exemplaris, cum non possit illud exemplar comprehendi secundum omnem rationem suæ cognoscibilitatis, quin simul omnes ejus actuales et ab eo pendentes imitationes cognoscantur et comprehendantur.

3. Essentia divina spectari demum potest ut est repræsentatio veri, seu sapientia et intellectio formaliter repræsentans verum; et, ut talis, omne verum tum in ordine ideali possibilium, tum in ordine existentiarum repræsentat; secus enim non esset, ut necessario est, repræsentatio infinita omnis veri.

Ex his quæ diximus jam innotescit divinam essentiam esse objectum *primarium* divinæ cognitionis, reliqua autem vera quæcumque, tum possibilia, tum ea quæ aliquando existentiam sortiuntur, tum conditionate futura, sive necessaria sint sive libera, esse objectum ejusdem divinæ cognitionis *secundarium*. Etenim objectum *primarium* respectu cognoscentis illud appellatur quod per se respondet ejus cognitioni et est prima ratio cur cætera cognoscantur; id autem respectu Dei non esse nisi divinam essentiam, si attendatur ad identitatem realem ejusdem essentiæ et intellectionis divinæ, atque præ oculis habeantur ea quæ modo adnotavimus, omnibus apertissimum non esse nequit.

Sed præterea ex dictis etiam hoc innotescit, nempe principium quasi *formale* divinæ cognitionis, seu ut alii loquuntur *objectum formale* ejusdem cognitionis, esse divinam essentiam, nec aliud ab ea quidquam esse ullatenus posse.—Equidem si hoc nomine significatur id quod perfectionem propriam cognitioni tribuit, quod illam determinat, et per se ac propter se cognoscitur, manifestum est essentiam divinam ita se habere, et nihil aliud omnino præter eam ullatenus habere se posse respectu divinæ intellectionis. Etenim intellectio divina cum sit realiter essentia ipsa divina, perfectionem sibi propriam ab ea, seu a seipsa solummodo habet, et habere potest; quippe quæ in eo est quod actus intelligens infinitus sit substantia ipsa divina et ipsa substantialis veritas infinita, cui nihil perfectionis accedere aut demi potest, quomodocumque se habeant objecta cognitionis quæ ab illo infinito vero diversa sint. Ob eamdem rationem, si per mentem cum fundamento in re distinguimus intellectionem divinam ab ipsa divina essentia, hæc est, nec aliud esse potest, quæ exigit ex intrinseca sua infinita perfectione ut sit actu cognita et comprehensa per infinitam intellectionem, adeoque ut sit, modo nostro concipiendi, determinans hanc ipsam intellectionem, et ejus motivum. Et exinde est ut intellectus divinus, actu essentiali comprehensivo divinæ essentiæ, determinatus sit ad intelligendum et comprehendendum quidquid habet rationem veri.

Maneat igitur hoc firmissime, et tamquam indubitabile verum agnoscatur, scilicet *divinam essentiam esse rationem formalem*, seu *objectum formale*, ad comprehensionem cujuscumque veri, et *objectum quodcumque a Deo distinctum nullatenus perficere aut determinare posse intellectionem divinam et scientiam Dei;* ideoque esse tantummodo *objectum materiale*

et *secundarium* divinæ intellectionis.—Illud omne quod Deus cognoscit præter seipsum est utique *aliquis terminus* divinæ cognitionis, sed eam *nullatenus determinat;* et ideo licet Deus ex. g. *mundum existentem* non cognosceret, nisi reapse existeret, non tamen mundus existens influxum aliquem habet in Deum quo *determinet* Deum ad eum cognoscendum, sed cum verum sit mundum aliquando existere, intellectio divina, *quæ* ex *intrinseca sua perfectione determinata est* ad omne verum comprehensive cognoscendum, *terminatur* etiam ad hoc verum.

Quod de *objecto formali* et materiali divinæ scientiæ exponere conati sumus, ex Patrum doctrina deprompsimus, quæ sequentibus S. Bernardi verbis (*de Consid.*, lib. 5. c. 4. n. 10.) exprimitur: "Deus scientiarum dominus est, qui solus solam nesciat ignorantiam, qui totus sit lux et tenebræ in eo non sint ullæ; totus sit oculus et minime aliquando fallitur, quia minime clauditur; qui extra se non quærat lumen, cui admoveatur ut videat, ipse qui videt, ipse unde videt."

At præ cæteris omnibus hac de re vulgatus Dionysius locutus est in opere *de divinis nominibus:* eum audiamus. "Mens divina," inquit (c. 7. n. 2.), "comprehendit omnia cognitione quadam eminenti, qua secundum ipsammet omnium causam in se omnium cognitionem anticipat, priusquam angeli fierent cognoscens angelos, eosque creans, cæteraque omnia intus et ab ipso, ut ita dicam, exordio noscens, et in rerum naturam proferens; idque arbitror Scripturam significare, cum ait: Qui novit omnia priusquam fiant. Non enim ex rebus ipsis res discens, novit eas divina mens; sed ex seipsa et in seipsa, secundum causam omnium scientiam, et notionem, et essentiam præhabet, et ante comprehendit, non singulis secundum cujusque speciem intendens, sed secundum unicam causæ complexionem cuncta sciens et continens; sicut et lux secundum causam tenebrarum notionem anticipat, non aliunde quam ex luce tenebras noscens. Seipsam igitur divina sapientia noscens, sciet omnia; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa, ipso uno omnia et cognoscens et producens; nam si secundum unam causam Deus omnibus esse impertit, secundum eamdem unicam causam sciet omnia tanquam ex se existentia, et in seipso ante præexistentia, et non ex rebus rerum accipiet notionem, sed et ipsis singulis ipsarum aliisque aliarum notitiam largietur. Non habet itaque Deus peculiarem scientiam sui, aliam vero communem res omnes com-

plectentem; ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens, nullo modo ea quæ ab ipsa, et quorum causa est, ignorabit. Hac igitur Deus res cognoscens, non scientia rerum, sed scientia suiipsius ipsas novit; etenim angelos quoque Scriptura testatur ea scire quæ in terra sunt, non secundum sensus illa cognoscentes quæ sensibilia sunt, sed secundum virtutem ac naturam mentis deiformis."

Hanc autem doctrinam exposuit et mirifice illustravit S. Thomas cc. 53 et 54. Summæ *Contra Gentes*, lib. 1.; et ideo in confirmationem et declarationem dictorum verba Angelici Doctoris integre hic referre præstat.

"Considerandum est," inquit, "quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente, et habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta, quæ est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

"Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret. Hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus

autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (c. 46.) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quæ est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

"Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

"Nam, quum diversarum rerum sit distinctio, ratione propriarum formarum, necesse est ut quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo et asinus in quantum sunt animalia. Ex quo sequitur, quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum, quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris. Similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum; quod qualiter sit, investigandum est.

"Ut enim Philosophus dicit (*Metaphys.* 8. text. comm. 10.), formæ et diffinitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris; nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario et ternario. Similiter autem est in diffinitionibus; nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali aut rationali addito, specie differt. In his autem quæ in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quæ ad esse alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur; non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea, quæ sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit; et propter hoc in ternario considerare potest bi-

narium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id, quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et simpliciter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent positivas.

Propter hoc, quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (c. 31) ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam est; non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod, id quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde, quum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis, esse assimilabiles sibi.

Et secundum hoc Augustinus (*de Diversis quæst.* 83., q. 46.) dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum; et rationes rerum

pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam salvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus existunt."

ARTICULUS SEPTIMUS

De modo quo possibilia Deus cognoscit.

Ex præcedente articulo constat Deum uno æterno ac perfectissimo intuitu quidquid habet veritatem et quomodocumque eam habet, seclusa tamen qualibet imperfectione, cognoscere ac comprehendere; semetipsum quidem tamquam objectum primarium, cætera vero omnia ut objectum secundarium: constat etiam objectum *formale* divinæ cognitionis non esse nisi *essentiam* Dei.

Nunc ulterius procedentes inquirimus utrum alia a se quæ Deus cognoscit, in *se ipso* tantum cognoscat, an etiam *in seipsis*. Thomistæ id negant, Theologi vero Societatis nostræ communius idipsum affirmant. Sed sensus quæstionis in primis, ut errori præcludatur locus, brevi est definiendus.

Locutio hæc *Deus alia a se cognoscit in seipsis* ambiguam habet significationem, nam Deum cognoscere res *in se ipsis* duplici sane modo intelligi potest: — *uno modo* significat cognitionem rerum acceptam per propriam et adæquatam speciem illarum rerum, quæ determinet intellectum divinum ad eas cognoscendas:—*alio modo* significat solum cognitionem earumdem rerum quæ habetur secundum propriam ipsarum rerum veritatem, quatenus nempe *res ipsæ* sunt terminus, seu *objectum materiale* cognitionis divinæ secundum esse quod in se habent, et non secundum esse quod eminenter habent in Deo.

Hac declaratione præmissa, manifestum est, juxta ea quæ in præcedente articulo diximus, Deum non cognoscere alia a se *in se ipsis*, si hæc locutio *priori sensu* intelligatur; nam eo sensu perfectio cognitionis divinæ penderet a rebus aliis ab ipso Deo, tamquam a causa determinante, et essentia divina non esset, contra id quod superius demonstratum fuit, objectum *formale* unicum cognitionis divinæ.—Hoc sensu S. Thomas docuit et multis locis inculcavit Deum alia a se non intelligere in se ipsis, sed in se ipso. "In se ipso," ait (1. q. 14. a. 5.), "cognoscitur aliquid, quando

cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso."

Eamdem veritatem Patres una voce proclamant, quam audivimus, in præcedente articulo, verbis vulgati Dionysii enuntiatam.

Quæstio itaque præsens versatur tota circa locutionem istam, Deus alia a se cognoscit in seipsis, *posteriori sensu* acceptam, scilicet, intelligendo eam quatenus significat cognitionem rerum secundum propriam ipsarum veritatem, et ut objectum materiale secundarium secundum esse quod in se habent quodque immediate sit etiam terminus cognitionis divinæ. Hanc divinam cognitionem rerum *in seipsis* S. Thomas non uno in loco defendit. Ut quædam tantum citemus ad exemplum, in 1. p. *Summæ Theologicæ*, q. 14. a. 6. ait: "Dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in se ipso; sed per id quod in se ipso continet res, cognoscit eas *in propria natura*, et tanto perfectius quanto perfectius est unumquodque in ipso." In eadem parte *Summæ*, q. 15. art. 2. ad 2. inquit: "Deus uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod *in se ipsis* sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt."—In q. 20. ejusdem partis, a. 2. proponit sibi hanc difficultatem: "Amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in se ipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a se ipso." Et respondet: "Dicendum quod, licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit, sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes."—In Summa *Contra Gentes*, lib. 1. c. 67. ait: "Divinus intellectus ab æterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent *in se ipsis*."

Sequentes igitur doctrinam Angelici Doctoris tenemus Deum cognoscere alia a se non solum in seipso sed etiam in se ipsis, quod in præsenti articulo propugnamus relate ad possibilia, et in sequentibus defendemus quoad contingentia futura sive absoluta, sive conditionata, de quibus controversia præcipua occurrit.

THESIS XXIV.

Deus possibilia cognoscit etiam in se ipsis immediate.

Prob. 1. Intellectus divinus, utpote infinite cognoscitivus, non solum cognoscit omnia, sed etiam ea omnia cognoscit omni modo quo cognosci possunt. Atqui possibilia etiam immediate *in se ipsis* cognosci possunt. Ergo.

Major patet.—*Minor* probatur. Etenim possibilia in se ipsis habent veritatem objectivam, nimirum non involvere prædicata contradictoria, ac posse produci; et secundum hanc veritatem terminare divinam cognitionem possunt. Ergo.

2. Si Deus non cognosceret omnia possibilia *in se ipsis*, neque essentiam suam comprehenderet, tamquam causam et exemplar omnium rerum. Cum ergo hoc nequeat dici, admitti debet Deum possibilia omnia cognoscere in se ipsis.

Prob. Ant. Perfecta cognitio causæ et exemplaris requirit cognitionem omnium effectuum et imitationum illius exemplaris possibilium in se ipsis, immo et actu existentium.

3. Cognitio divina possibilium in se ipsis ideo negari posset ac deberet quia, licet possibilia in se ipsis cognoscibilia sint, cognitio tamen eorum immediata, ob imperfectionem quam in Deo supponeret, non posset admitti.—Atqui hujusmodi ratio non valet, quia cognitio illa nullam in Deo supponit imperfectionem.—Ergo.

Prob. *min.*—Cognitio possibilium in se ipsis supponeret in Deo imperfectionem, si per eam intellectus divinus determinaretur ad intelligendum et ideo possibilia ipsa essent objectum formale saltem partiale intellectionis divinæ. Sed possibilia in se ipsis intellecta non *determinant* divinam intellectionem ut objectum formale, cum nonnisi ut materiale objectum secundarium et partiale eam *terminant*, quæ ex in-

finita perfectione sua est immutabiliter determinata ad intelligendum quodcumque est intelligibile, quocumque modo. Ergo.

4. Si Deus possibilia *in seipsis immediate* non cognosceret, sed solummodo *mediate in se ipso* tamquam in medio *in quo* illa cognoscit, ea neque distincte cognosceret, neque ut possibilia.—Atqui si ita esset, dici deberet Deum non cognoscere possibilia; quod adversarii sane non admittunt et ut patet satis absurdum est. Ergo.

Prob. *Maj.*—Si Deus *in seipso* tantum, tamquam in medio *in quo*, cognosceret possibilia, ea cognosceret solummodo prout *sunt* in illo medio, idest in divina essentia; non autem prout in se sunt diversi modi quibus essentia divina imitabilis est ad extra, et secundum quos creaturæ existentes imitantur eam. — Atqui si Deus ita possibilia cognosceret, ea neque distincte, neque ut possibilia cognosceret; etenim possibilia in *essentia* divina habent esse tantummodo eminentiale, et ideo si cognoscerentur tantummodo ut in ea sunt, cognoscerentur solum secundum illud esse eminentiale, non secundum esse proprium; et ideo neque distincte cognoscerentur, ut patet, neque ut possibilia.

5. Juxta apertam doctrinam S. Thomæ et sanam philosophiam, Deus essentiam suam comprehendendo cognoscit eam non solum prout in se est infinita, sed etiam prout ad extra imitabilis est finito modo innumeris ejus similitudinibus, atque ita innumeros conceptus efformat rerum distinctarum, quæ divinam naturam et perfectiones divinas aliquatenus diversisque gradibus imitantur. Jam vero hi conceptus sunt ideæ divinæ quæ essentias rerum possibilium exprimunt, ad quarum imitationem deinceps creantur quæcumque creantur;—et hi conceptus apertissime dicunt intellectum divinum attingere in seipsis, ut objectum materiale secundarium suæ intellectionis, innumeras possibiles similitudines ad extra divinæ essentiæ, ac proinde attingere in se ipsis possibilia. Ergo.

Hoc omnino, ut nobis videtur, docuit S. Thomas cum in 1. parte *Summæ Theologicæ*, q. 15. a. 2. defendit esse in Deo plures ideas. Hæc sunt verba S. Doctoris: "Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in

12. *Metaph.*, text. 52. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium; prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83. Quæst., quæst. 46. post med., quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideæ.

"Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

"Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ."

Et in responsione ad 2. difficultatem quam sibi proposuerat, addit: "Dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit;

sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum; sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas."

Eamdem doctrinam Angelicus Doctor clarissime exposuit in Summa *Contra Gentiles*, lib. 1. cc. 53. et 54., quæ in articulo præcedente retulimus, et commendata iterum volumus ad dilucidam quæstionis quam pertractamus intelligentiam.

Idem docuit in 1. Sent. d. 36. q. 2. a. 2., et in eodem libro, d. 35. q. 1. a. 2., ubi hæc consideratione dignissima sunt: "Intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quæ est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quæ est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quæ per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quæ est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia."

Ibidem difficultatem prævidens, quam adversarii nostri urgent, objicit sibi S. Thomas: "Intellectum perfectio est intelligentis, quia facit ipsum esse in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur: si ergo aliquid aliud a se [Deus] intelligeret, haberet illud majus se, quod est inconveniens." Sed respondet: "Quod objicitur primo, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellecto primo, et non de intellecto secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus; sed similitudo lapidis, quæ est in anima."

Secundo sibi objicit: "Quidquid est aliud a Deo est vilius et imper-

fectius eo. Si igitur intelligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius."—Et respondet: "Ad secundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo si informaretur similitudine illius vilis; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile; tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed hæc omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quæ una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia."

Quæ ex S. Thoma deprompsimus, invenies apud ejus magistrum B. Albertum Mag. (lib. *de Apprehensione*, p. 12. n. 16. et seq.) ex quo liceat ad complementum hujus tractationis referre sequentia: "D.—Clarius videre cupio, si idea divina est essentia, quomodo in Deo plures dixeris esse ideas: et si per ideas Deus res cognoscit, eruntne id quod cognoscitur, vel a Deo ut asseris intellectæ. P.—Idea rei creatæ essentia divina est, non in eo quod essentia simpliciter, sed in eo quod divina essentia similitudo vel ratio hujus rei est vel illius. Secundum hoc igitur quod divinus intellectus suam essentiam, quæ est ipse, intelligit similitudinem vel rationem rerum multarum esse, multi sunt ab ipso intellecti ad res respectus ac rationes, quæ ideæ vocantur rerum. Ex hoc videre potes, quia respectus ideas multiplicant, non a rebus causari, sed a divino intellectu suam essentiam ad res comparante, dictique respectus non in rebus sunt, sed in Deo: nec tamen reales sunt, sicut quibus personæ distinguuntur divinæ, sed respectus sunt a Deo intellecti. Ex his inspice secundæ solutionem quæstionis. Cum enim Deus suam perfecte cognoscat essentiam, eam secundum omnem quo cognoscibilis est modum intelligit. Deus autem non tantum in se, sed secundum quod a creaturis secundum aliquem similitudinis modum participabilis est, cognosci potest: creatura enim quælibet propriam habet speciem, secundum quod aliquo modo divinæ essentiæ similitudinem participat; essentia enim Dei cum in se habeat quidquid in rebus est perfectionis, habet essentiam cujuscumque rei alterius: et adhuc amplius Deus in seipso potest omnia cognitione propria cognoscere; propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Deus igitur in quantum suam cognoscit essentiam ut sic imitabilem a creatura tali, essentiam suam ut rationem propriam ac ideam creaturæ hujusmodi intelligit, rem

quamlibet in propria considerans ratione secundum quod ab aliis distinguitur: sicque de omnibus intuere creaturis: hoc igitur modo plurium rerum rationes proprias, quæ plures sunt ideæ, intelligit Deus. Vide ulterius quod dico. Intelligit Deus per essentiam suam multas res, et intelligit etiam se multa intelligere per suam essentiam: hoc autem est intelligere plures rerum rationes vel ideas esse in intellectu suo intellectas, ut sic Deus res intelligat, et rationes rerum vel ideas in intellectu suo intellectas esse conspiciat: sunt igitur ideæ ut id quod cognoscitur intellectæ."

Superest ut paucis solvamus quæ contra thesim a nobis propugnatam proponi solent ex Patribus.

Primo citantur verba Dionysii in lib. *de Divinis nominibus*, c. 7. quæ supra retulimus, p. 217.

At cuicumque non præjudicatæ mentis patebit in illis verbis cognitionem tantum excludi aliorum a Deo quam Deus haberet per species proprias ab illis acceptas. Hac sententia Dionysius compendiose resumit quod in loco objecto docet, scilicet: "Sic igitur Deus entia cognoscit *non per scientiam entium* [h. e. ab entibus ut a causa derivatam], sed per scientiam sui ipsius." Jam vero his verbis dum statuitur id quod propugnamus, nempe, objectum formale et etiam objectum materiale primarium intellectionis divinæ esse divinam essentiam, nullo pacto negatur illud aliud quod contendimus, scilicet alia a se Deum etiam cognoscere *in se ipsis*.

2. Allegantur verba S. Augustini in libro 83. Quæst. q. 46. n. 2., ubi de Deo dicit: "Non enim extra se quidquam positum intuetur: nam hoc opinari sacrilegum est." Et hæc verba exponens S. Thomas, 1. q. 14. a. 5. ad 1., ait: "Dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra se non intuetur nisi in seipso, ut dictum est in corpore articuli."

Sed respondetur ad primum textum, ibi S. Augustinum non negare Deum aliud a se intueri tamquam objectum quod immediate in propria sua veritate percipiat, sed negare Deum extra se intueri aliquid tamquam exemplar seu ideam, ad cujus similitudinem et normam creaturas efformet. Hæc sunt, non interpolata, verba S. Doc-

toris: "Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est."—S. Thomas vero cum exponens verba S. Augustini, dicit Deum non cognoscere creaturas nisi in seipso, repetit id quod alias sæpe dixerat, nosque post ipsum non semel inculcavimus, nempe Deum nonnisi a seipso determinationem habere ad intelligendum quodcumque verum.[1]

[1] Suarez ait (*Metaph.* disp. 30. s. 15. n. 23.): "Cognoscit ergo Deus creaturas possibiles formaliter et in seipsis. Sed videmur in hoc Theologis contradicere; communiter enim dicunt Deum cognoscere creaturas in seipso, non autem in seipsis, ut affirmat Dionys., cap. 7. *de Divin. nominib.*, et cap. ult. *de Mystic. Theologia:* S. August., lib. 83. Quæst., quæst. 46. et l. 15. *de Trinit.*, cap. 14.; D. Thom., 1. part., quæst. 14. art. 5. et 1. *cont. Gent.*., c. 30., et quæst. 2. *de Veritate;* et reliqui Theologi, in 1. dist. 35.; Alens., 1. p., quæst. 23. art. 1. et 3.; Scotus, in Quodlib., quæst. 16. et q. 2. et 3. Prologi. Videtur etiam imperfectio, quod divina scientia terminetur ad creaturas in ipsis, quia, sub ea ratione habebit transcendentalem habitudinem ad illas. Et consequenter ejus scientia sumet speciem ab illis ut ab objectis, et ab eis sub ea ratione pendebit, et indigebit Deus creaturis ad aliquam perfectionem suam; quæ omnia repugnant.

"Respondetur ad priorem partem, Theologos affirmare quidem Deum cognoscere creaturas in se, non negare autem quod eas etiam in ipsis cognoscat in sensu a nobis declarato. Quod si interdum aliqui id negant, ut Aureolus apud Capreol., in 1., dist. 35. quæst. 2. in argumentis cont. 2. concl., id solum intelligunt in sensu contrario priori affirmationi. Duo igitur docere intendunt, quæ in ratione etiam naturali vera sunt, et satis nota. Unum est, Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata, et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deus cognoscere creaturas in seipso, quia, scilicet, ex se habet scientiam, et quasi speciem intelligibilem repræsentantem sibi omnem creaturam; quanquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se, et per se, quam in se. Secundum est, scientiam Dei non respicere creaturas, nisi ut objectum secundarium; nam primariò solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo, quasi resultantiam quamdam cognoscit omnes possibiles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tanquam in causa. Ita enim loquuntur et declarant probatiores Theologi, quamvis nonnulli discrepent. Non tamen negant divinam scientiam extendi (ut sic dicam) ad creaturas secundum proprium esse earum; quin potius alias docent, habere Deum proprias ideas omnium creaturarum, quæ nihil aliud sunt quam ipsa intellectio seu conceptus Dei, repræsentans proprias naturas singularum creaturarum. Unde D. Thom., 1. p., q. 14. art. 6. ad 1., aperte declarat, Deum non dici cognoscere creaturas in se, quia solum cognoscat illas secundum esse quod habent in ipso, sed quia per illud cognoscit eas in propriis rationibus, et q. 20. art. 2. ad 2. dicit cognoscere Deum creaturas in propriis naturis sicut nos. Idem, quæst. 2. *de Verit.*, art. 4. ad 6., et 1. *Cont. Gent.*, c. 48. et 49. In hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in seipsis, solumque potest illa locutio negari, si per eam significetur, Deum sumere scientiam a creaturis, aut eas ut primarium objectum respicere.—Atque hinc facilis est responsio ad alteram partem difficultatis; negatur enim supponi vel sequi imperfectionem aliquam ex eo quod Deus

3. Objicitur iterum sententiæ quam tuemur, auctoritas S. Augustini, qui (lib. 4. *de Genesi ad Literam*, c. 23.) cognitionem creaturarum in seipsis comparat cognitioni earum in Verbo, et hanc vocat *matutinam*, illam *vespertinam*, seu decoloratiorem et imperfectiorem: Cum igitur cognitio imperfectior nequeat admitti in Deo, excludenda est ab eo cognitio creaturarum in seipsis.

Respondemus S. Augustinum de cognitione Beatorum, non de cognitione divina locutum fuisse. Porro pro Beatis cognitio creaturarum in seipsis est realiter distincta a cognitione earum in Verbo; unde nec est beatifica, nec habet pro comprincipio lumen gloriæ, sed species proprias creaturarum; et ideo *decoloratior* dicitur et *vespertina*. Hæc autem, ut patet, non habentur in cognitione divina creaturarum in seipsis.

---

cognoscat creaturas in seipsis modo jam explicato, aut ex eo quod scientia Dei in eodem sensu terminetur ad creaturas. Quia hoc terminari non ponit dependentiam aliquam in illa scientia a creatura, sed solum eminentem et intellectualem repræsentationem, in qua nos fundamus denominationem seu relationem rationis, secundum quam dicimus illam scientiam terminari ad tale objectum. Neque etiam sequitur scientiam illam habere propriam specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad talia objecta, quia per se non ordinatur ad illa, neque est instituta (ut sic dicam) propter illa, sed ex se et propter se tantum est; illa vero omnia, quæ sunt extra se, solum quasi consequenter et ex eminentia perfectionis attingit. Et in universum scientia non accipit speciem a secundario objecto, neque ab illo per se pendet, sed a primario. Exemplum theologicum est in visione Dei creata, qua fruuntur Beati; nam, licet per illam videant Deum et creaturas in eo, non accipit speciem et rationem suam a creaturis, sed a Deo, quia Deus est primarium objectum illius, creaturæ autem secundarium. Idem ergo multo majori ratione intelligendum est in visione increata ipsius Dei, quæ simplicior est, magisque absoluta et independens. Neque tandem sequitur Deum indigere creaturis ad aliquam perfectionem suam, sed potius sequitur creaturas indigere hac divina scientia ut sint, vel actu, vel etiam ut sint possibiles, quia creaturæ sicut ex divina efficacia habent ut sint, ita ex divina eminentia et potentia, a quo non separatur scientia, habent quod possibiles sint."

ARTICULUS OCTAVUS

De modo quo Deus cognoscit contingentia absolute futura.

De scientia quam Deus habet omnium quoquo tempore existentium agentes, articulo tertio, ostendimus eum cognoscere contingentia quæ absolute sunt futura libera voluntatis creatæ determinatione. Quærimus nunc de modo, seu, ut communius theologi loquuntur, de *medio* in quo Deus illa cognoscat. Cum autem modum talis cognitionis vel medium inquirimus, investigatio nostra non spectat medium *ex parte cognoscentis*, nempe Dei, nam constat illa omnia Deum cognoscere per essentiam suam tamquam per lumen et speciem et actum intelligendi; sed unice medium spectat *ex parte cogniti*, ideoque rationem inquirimus hujus cognitionis ex parte objecti quod a Deo cognoscitur. Aliis verbis, cum effectus contingens libere a causa sua seu a voluntate creata procedat, et hæc de se non sit ad talem effectum determinata, quæritur quomodo certo hujusmodi effectus a Deo cognoscatur antequam sit.

Difficilis profecto investigatio hæc est, imo tam difficilis ut nonnulli theologi antiquiores, inter quos Gabriel et Ocham, dixerunt nos prorsus impares esse ad modum illius cognitionis divinæ in hac vita ullatenus intelligendum. Attamen licet verum sit hominem in hac mortalitate non posse modum illum plene ac clare cognoscere, nihilominus eum aliquantum attingere sacræ doctrinæ magistri communiter conati sunt; et nos eorum vestigia sectantes rem pertractabimus.

Hi autem omnes in duas veluti classes merito dividi possunt; alii enim cum Thomistis aiunt Deum absolute futura contingentia libera cognoscere in decreto suæ voluntatis futuritionem eorum determinante; alii vero cum theologis Societatis nostræ generatim tenent illa *in seipsis* a Deo cognosci.—Diximus theologos Societatis *generatim*, et alios qui sententiam Thomistarum impugnant, docere futura ex libera determinatione voluntatis creatæ *in seipsis* cognosci a Deo, quia etsi verbis quibus sententiam suam proponunt differre inter se quandoque videantur, re tamen, seu doctrina plane conveniunt.

Hinc non recte Billuart pronuntiavit (*de Deo*, dissert. 6. art. 4.): "Patres Societatis et eorum gregales cum urgentur assignare aliud medium

[a decreto] in quo Deus futura cognoscat, reducuntur ad angustias et inter se dissidentes in varias eunt adinventiones. Molina assignat causarum secundarum supercomprehensionem, Suarez decretum futurum, Theophilus Raynaudus causam secundam sibi relictam. Inter recentiores, quidam veritatem formalem propositionum, alii objectivam; nuperus scriptor Molinianus, Honoratus Tournely, q. 16. de scientia Dei, art. 3. concl. 3. et 4. assignat essentiam divinam tamquam speciem intelligibilem in repræsentando infinitam."

Citabo quorumdam horum theologorum ipsissima verba ut veritas appareat assertionis nostræ et hanc Billuarti animadversionem omnino inconsideratam fuisse apertissime constet.

Et primo Molina (*Concordia Liberi Arbit.*, q. 14. a. 13. disp. 50.) ait: "Itaque quia complexiones positivæ contingentes, quæ a libero arbitrio pendent, esse nequeunt in rerum natura nisi liberum arbitrium creetur, utique quod Deus absolute et sine hypothesi cognoscat eas esse futuras, pendet a libera determinatione voluntatis suæ, per quam tali vel tali tempore cum tali vel tali ordine rerum et circumstantiarum creare liberum arbitrium constituat. At quoniam arbitrium, eo pacto creatum et constitutum in eo ordine rerum, liberum manet ut se in unam aut alteram partem inflectat; profecto nisi Deus altitudine, excellentia ac perfectione suæ scientiæ naturalis, qua omnia eminentissimo quodam modo in sua essentia comprehendit, ita illud penetraret, ut in eo inspiceret in quam partem pro sua innata libertate se esset inflexurum, cum, si vellet, posset se inflectere in oppositam, et si id esset facturum, ut potest, Deus id cerneret, nesciret determinate quæ pars contradictionis ejusmodi complexionum contingentium esset futura. Quare, ut id Deus certo cognoscat, utrumque est necessarium, et utrumque ei convenit ex sua, non solum infinita et immensa, sed etiam omni ex parte illimitata perfectione qua Deus est, ratione cujus quemadmodum sub ejus omnipotentiam cadit efficere posse creaturas libero arbitrio præditas, suorumque actuum dominas, ut in nobismetipsis experientia ipsa deprehendimus: ita sub ipsius immensam, omnique ex parte illimitatam scientiam, qua quicquid sub suam omnipotentiam cadit altissimo ac eminentissimo quodam modo comprehendit, etiam cadit, ut ita liberum arbitrium creatum penetret, ut in quam partem

pro sua innata libertate se sit inflexurum certo deprehendat ac intueatur."

Lessius, mentem Molinæ et aliorum theologorum Societatis exponens ait (*de Gratia Efficaci*, c. 16. n. 4.): "Non docent nostri, operationes voluntatis futuras posse certo præsciri in potentia liberi arbitrii ut in causa, quasi ex vi cognitionis liberi arbitrii infallibiliter cognosci possit quas operationes sit editurum; sed docent eas præsciri ex infinita vi divini luminis, quod non solum liberum arbitrium et omnia, quæ ipsum prævenient, allicient vel impedient, comprehendit, sed etiam penetrat ad omnes ejus operationes et effectus; non quia aliquid in eo vel in aliquo prævio videt, unde certo colligi possint, sed quia reipsa ab eo fient vel, data certa hypothesi, fierent. Itaque operationes futuræ in libero arbitrio prævidentur a Deo, non ex vi cognitionis liberi arbitrii, sed quia in libero arbitrio absolute vel ex hypothesi exstabunt, et Dei vis infinita cognoscendi ad omne verum penetrat. Hoc ipso enim quo aliquid est, erit, vel facta aliqua suppositione esset, habet veritatem objectivam; ac proinde intellectus divinus, ratione infinitæ virtutis suæ, se ad illud extendit. Sic Molina passim docet Deum cognoscere conditionales liberas, ratione infinitæ eminentiæ divini intellectus supra liberum arbitrium, per quam fit, ut non solum liberum arbitrium comprehendat, sed etiam penetret ad omnia ea, quæ in ipso vel exstabunt absolute vel, facta quavis hypothesi, exstarent."

Suarez in opusculo *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, lib. 1. c. 8. postquam alias sententias refutaverit, declarans quo tandem modo cognoscat Deus futura libera contingentia, inquit (n. 2.): "Dicendum est Deum cognoscere hæc futura solum per simplicem intuitum veritatis vel rei quæ futura est, in sua temporis differentia, et prout in illa futura est et secundum omnes conditiones existentiæ quas in illa est habitura." Et sub finem ejusdem capitis, n. 12., ad majorem mentis suæ declarationem addit: "Quamvis supra, c. 3., cum D. Thoma dixerimus hæc futura non sufficienter cognosci in causa, nihilominus verum est non cognosci sine causa, id est, sine influxu et determinatione causæ; ita ut uno verbo dicere possimus non cognosci in causa, cognosci tamen ex causa, id est, non videndo effectum in sola virtute causæ, sed videndo emanationem ejus a sua causa. Quod maxime necessarium est in hac scientia Dei, quia, ut diximus, est intuitiva et per-

fectissima; unde est etiam comprehensiva talis effectus, et ideo non cognoscit illum, nisi intuendo emanationem ejus a sua causa. Duplex autem causa intercedit per se et quantum ad præsens spectat, respectu talis effectus, scilicet, voluntas divina et humana; utriusque ergo determinationem necesse est cognosci per hanc scientiam, ut cognoscatur effectus contingenter futurus. Hæc autem determinatio in humana voluntate nihil est aliud quam ipsamet actio, per quam elicit consensum liberum, quatenus ab ipsa est, ut in libris de Auxiliis late ostensum est. Cognoscere ergo determinationem talis causæ, est cognoscere ipsammet emanationem talis effectus futuram a tali causa, nam inter illam actionem et potentiam (sub qua omnem actum ejus primum comprehendimus) nihil mediat; et ideo cognoscere effectum vel emanationem ejus a tali causa in determinatione ejus, nihil aliud est quam cognoscere emanationem in seipsa, et effectum ut emanaturum seu emanantem a sua causa. In divina autem voluntate, determinatio intelligitur esse per æternum decretum liberum, quo vult tali tempore influere in talem effectum."

Becanus (*Theol. Sch., de attr. div.*, quæst. 11.) quærens undenam desumenda sit certitudo et infallibilitas præscientiæ Dei de futuris contingentibus, respondet: "Certitudo divinæ scientiæ ex duplici capite petenda est. Primo ex infinita vi et perspicacitate divini intellectus. Secundo ex determinata veritate futurorum contingentium. Porro hæc veritas in futuris conditionatis non supponit ullum liberum decretum divinæ voluntatis, in absolutis autem supponit. Res enim non essent absolute futuræ, nisi Deus decrevisset eas producere, sive per se solum, sive etiam per causas secundas. Unde fit, ut hæc veritas pendeat a decreto divino sine quo non essent futuræ. Hinc etiam supra dictum est, certitudinem præscientiæ futurorum, non quidem proxime, sed tamen remote oriri ex decreto divino. Nam proxime oritur ex veritate futurorum contingentium. Intellige, ex parte rei cognitæ. Nam ex parte cognoscentis, oritur ex infinita vi intellectus, ut dictum est. Si ergo quæram, quare Deus certo cognoscat futura contingentia? optime respondetur, quia habent determinatam veritatem. Nulla autem veritas latere potest intellectum infinite perspicacem."

Demum Tournely (*de Scientia Dei*, art. 3. concl. 1.) ait: "Non diffitemur autem futuras illas liberas actiones a Deo videri *in seipsis termi-*

native, ut vocant; at non *motive* ac formaliter, quo sensu intelligenda est nostra Conclusio."

Ex testimoniis citatis constat, ut statuimus, theologos Societatis, aliosque in præsenti controversia illorum doctrinam sequentes, generatim et ad rem quod attinet docere futura contingentia ex libera creatæ voluntatis determinatione cognosci a Deo intuitione ejusdem determinationis liberæ, seu terminative *in se ipsis*.

Huic doctrinæ veluti e diametro opponitur Thomistarum sententia, de qua nunc paulo fusius agendum est.

Quid igitur Thomistæ sentiunt? Id dicemus ipsorum Thomistarum verbis. Audiatur Cardinalis Gotti, inter Thomistas celeberrimus. In opere cui titulus est, *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomæ*, t. 3. in primam partem, qu. 5. dub. 9., proposita quæstione, "an Deus cognoscat certo futura contingentia absoluta in decreto ab intrinseco efficaci suæ voluntatis," respondet (n. 2.): "Dico, Deus certo cognoscit futura libera absoluta in suo decreto ab intrinseco efficaci, seu in sua essentia, ut per illud determinata;" et addit: "Ita sentiunt omnes discipuli S. Thomæ, imo et veri Scotistæ, ut videre est apud Frassen."

Ut autem appareat quomodo in Thomistarum sententia futura illa libera Deus in decreto suo *ab intrinseco* efficaci videat, eumdem Gotti iterum audiamus. "Causa efficaciter determinata," (n. 6.), inquit, "ad ponendum effectum est medium aptissimum ad cognoscendum effectum ejus futurum; quod nihil aliud est, nisi id quod habet esse determinatum in causa, seu id quod nunc non est, præparatum tamen, determinatum et ordinatum, ut postea sit. At divina essentia, ut conjuncta decreto de positione effectus tali tempore, est causa efficaciter determinata ad illum ponendum. Ergo."

Objiciens sibi, idem Cardinalis Gotti ait (n. 7.): "Respondebis, hunc discursum bene probare de futuris, quorum positio a solo Deo pendet, non de iis quæ a Deo et principio creato libero oriri debent; horum enim determinatio Dei est causa solum inadæquata; in causa autem inadæquata non potest certo videri effectus futurus, nisi prævideatur futura determinatio alterius causæ liberæ; ideoque respectu horum Decretum Dei non est unicum et sufficiens medium."

Et reponit: "Sed contra. Quotiescumque determinatio unius cau-

sæ causat, vel infallibiliter et inimpedibiliter infert determinationem alterius causæ; qui certo videt determinationem illius, in ea videt etiam determinationem alterius infallibiliter futuram, et effectum ponendum; sed determinatio, seu Decretum Voluntatis divinæ efficax causat, vel *infallibiliter* et *inimpedibiliter* infert determinationem voluntatis creatæ; ergo Deus videns determinationem suam, etc. Minorem fuse ostendemus *Tractatu de voluntate Dei*, ubi statuemus ejus decreta ab intrinseco efficacia, et causare determinationem causarum, etiam liberarum, absque læsione libertatis et dominii, quod habent supra suos actus."

Ejusdem doctrinæ testis alius sit Billuart. Hic ait (*de Deo*, diss. 6. art. 4. § 2.): "Deus cognoscit futura absoluta contingentia et libera in suo decreto eorum futuritionem determinante, sive in essentia sua hujusmodi decreto determinata." Et inter alia pro vindicatione thesis, dicit: "Ratio fundamentalis conclusionis nostræ non est alia quam quæ supra ex S. Thoma proposita est; hæc nimirum, Deus cognoscit alia a se ut in causa: atqui est causa futurorum contingentium per decretum suæ voluntatis: ergo." Naturam vero hujus decreti, quod appellatur a Thomistis prædeterminans, ita declarat: "Per decretum prædeterminans nihil aliud intelligimus quam decretum divinæ voluntatis efficaciter et infallibiliter determinans rei futuritionem, suaviter tamen, quia modum ejus liberum etiam determinat. Unde duplici titulo dicitur prædeterminans: 1. quia causat futurum; 2. quia certo et infallibiliter, libere tamen causat."

Demum de eadem re alter Thomista famosus, Goudin, ita loquitur (*Tract. Theol.* t. 1. p. 33., ed. Lovan. 1874): "Cum inter Theologos conveniat Deum futura omnia certo nosse, mirum quam illi dissentiant in proferendo medio in quo hæc cognoscat. Thomistæ hic facile sese expediunt ex principiis jam constitutis: cum enim apud illos ratum sit Deum extra se non exire ut alia cognoscat, sed omnia in se ut in causa intueri, inde sequitur per id res cognoscere, per quod est earum causa; est vero causa omnium quasi in actu primo per suam essentiam, qua omnia potest ut causa totius entis; est vero causa cur hæc potius quam alia producantur et existant per suam voluntatem: *Operatur* enim *omnia secundum consilium voluntatis suæ* (ad Eph. c. 1. v. 11.). Unde palam sequitur omnia possibilia cognoscere in sua essentia præcise spectata, quæ

vero ex possibilibus futura sunt, in eadem essentia per voluntatis decretum determinata."

Et ut clarius adhuc constet quare juxta Thomistas, decretum divinæ voluntatis *efficaciter* et *infallibiliter determinet* actus liberos voluntatis creatæ, citamus iterum Billuart, qui (l. c. diss. 8. a. 3.) ait: "Infallibilis efficacia divinorum decretorum circa actus nostros liberos, maxime bonos, est ab omnipotentissima Dei voluntate et supremo ejus dominio quod habet in voluntates hominum, et non a consensu præviso; seu ut alii dicunt, divina decreta circa actus nostros liberos sunt ex se et ab intrinseco efficacia, non secundum se indifferentia."—Et in probatione hujus thesis (§ 4.) declarat: "Tandem eamdem veritatem probat ipsa ratio naturalis qua agnoscimus Deum omnium bonorum auctorem, primum ens a quo omnia alia entia participantur, primum motorem a quo omnia moventur, primam universalissimam causam quam nihil potest subterfugere: atqui hæc absoluta et primordialis veritas, lumine fidei et rationis nota, sic adstruit sententiam nostram, ut contrariam omnino evertat; si enim Deus velit et causet determinationem et consensum nostræ voluntatis, ergo voluntas ejus circa illum non est indifferens sed determinata, neque est infallibiliter efficax denominative ab illo consensu præviso, sed ex se et ab intrinseco, quia illum consensum non expectat aut supponit ab alio causatum, sed vi propria illum causat."

At quomodo illum causat? Præmotione physica, respondent Thomistæ, nimirum, influxu quo Deus *physice* et *active* applicat causam secundam ad agendum, quin tamen lædat ejus libertatem. Hic influxus, quum agitur de actibus supernaturalibus, habetur per gratiam *ab intrinseco* efficacem, seu per eam gratiam quæ *vi sua* certam, infallibilem, et essentialem connexionem habet cum consensu voluntatis.[1]

[1] Gonetus, in celebratissimo suo *Clypeo Thom.*, de prædest., disp. 6. n. 5. § 1. n. 67. ait: "Notandum tertio, divinam motionem in creatura receptam ab iisdem Thomistis *physicam* appellari, non quod forma naturalis sit per modum naturæ ad unum determinans, sed quia *ex propria essentia et ab intrinseco est efficax, independenter a quocumque creato consensu*.... Exemplum tibi dat ipse Thomista, dum docet, gratiam physice expellere peccatum .... quia oppositionem habet cum illo ex sua propria essentia et ab intrinseco."

Similiter Goudin (*Tract. Theol.*, t. 2. p. 306.) postquam retulerit modos alios explicandi efficacitatem gratiæ ita prosequitur: "Quintus modus gratiæ efficaciam in præmotione physica potissimum reponit. Hunc communiter tenet Schola Thomisticæ; eum autem facile intellexerit probaveritque, quisquis veram atque legitimam præmotionis physicæ ideam in mente habuerit; habebit porro, si nomine præmotio-

Actus autem liberi hominum viatorum cum boni moraliter sint vel mali, duplex genus decretorum Dei relate ad utrosque actus Thomistæ statuunt. Quoad actus bonos admittunt decreta Dei determinantia eorum futuritionem, et quoad actus malos, seu relate ad peccata, duplex saltem virtualiter decretum communiter adstruunt; unum, nempe, decernens præmotionem quoad substantiam actus pravi, aliud vero permissivum quoad malitiam ejusdem actus.

Quare Alvarez, *de Auxiliis*, disp. 11. n. 3. aiebat: "Deus certo scit et infallibiliter cognoscit omnia peccata futura in decreto quo statuit prædeterminare voluntatem creatam ad entitatem actus peccati, in quantum actio et ens est, et permittere malitiam moralem peccati, seu peccatum ipsum ut peccatum est, *non dando auxilium* efficax ad illud vitandum.... Deus certo scit, quod, si non conservaret creaturas in suo esse, statim redigerentur in nihilum, quoniam creatura se ipsam conservare non potest Creatore suo illam non conservante; ergo etiam scit, quod si ipse non conservet hominem in bono rationis, homo ipse non conservabit se in bono; ergo in decreto, quo Deus statuit non dare auxilium efficax tali tempore alicui, quo bonum operando vel abstinendo a peccato bonum rationis conservet, certo scit, quod homo ab eodem bono rationis peccando deficiet."

Nec aliter docebat Billuart (*de Deo*, dissert. 6. art. 4.) dicens: "Cog-

---

nis nihil aliud concipiat, quam ipsam voluntatis applicationem, seu, ut loquitur S. Thomas, 1. p. q. 105. a. 2. ad 1., Dei inexistentis *virtualem contactum*, quo voluntatem movet, applicat et ad actum reducit; quæ motio seu virtualis contactus non inest voluntati ut forma quædam habens esse ratum et fixum, id est, permanenter existens in ipsa voluntate, sed *est in ea ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis.* Verba sunt S. Thomæ, q. 3. *de Pot.* a. 7. ad 7., quibus significatur, nomine motionis seu præmotionis divinæ intelligi virtutem quamdam agenti creato per modum transeuntis a Deo impressam, qua physice movetur et applicatur ad actum fitque ut cum prius esset solum in potentia ad agendum, jam actu agat, seu ad actum agendi reducatur. Atque ex ea notione physicæ præmotionis (quam etiam in ordine supernaturali locum habere indubitatum esse debet, vel saltem hic supponimus ex alibi dictis), jam facile intelligitur, eam non immerito adhiberi ad explicandam divinæ gratiæ efficaciam. Nam si præmotio physica nihil sit aliud quam virtus a Deo voluntati impressa per quam voluntas movetur et applicatur ad agendum, imo si sit ipsamet applicatio activa voluntatis, cum plane repugnet esse applicationem activam, nisi sit applicatio passiva, repugnetque poni unam et non poni alteram, proindeque sit infallibilis omnino inter utramque connexio, palam necesse est motionem illam quæ ex natura sua est applicatio voluntatis ad actum, itidem ex natura sua infallibiliter operationem voluntatis efficere: sicque medium esse aptissimum ad explicandam gratiæ efficaciam."

noscit ergo Deus peccata futura in suo decreto permissivo, hoc est, in decreto suspendendi seu denegandi auxilium ad vitandum peccatum.... Dico itaque quod in iis casibus in quibus Deus decernit non opitulari speciali auxilio voluntati creatæ, et tamen eam movere, prout secundum præsentes dispositiones exigit ad actum conjunctum cum defectu, certo peccabit; et in hoc decreto, ex parte permissivo et ex parte positivo, Deus peccatum futurum certo cognoscit."

Declarabat autem hoc pacto cur homini imputari debeat eum carere auxilio efficaci et peccare: "Quamvis," aiebat (*de Deo*, disp. 8. art. 4. § 3.), "hæc duo sint simul tempore et peccare hominem, et Deum ipsi gratiam denegare, hic tamen est ordo constitutus, ut numquam Deus deneget gratiam nisi quia homo non vult eam recipere; non quidem directe, nemo enim tam sibi inimicus est ut velit directe gratia privari, sed indirecte, in quantum ponit actum incompossibilem cum gratia et actu ad quem moveret si adesset."

De hac Thomistarum sententia circa divinam cognitionem futurorum conditionatorum, et de opposita Jesuitarum doctrina, necnon de aliis quæstionibus intime cum illis connexis circa scientiam mediam, efficacitatem gratiæ ac prædestinationem, diu et vehementi æstu a theologis utriusque scholæ disputatum fuit. Celebratissimæ Congregationes *de Auxiliis* quoad omnes illas quæstiones Romæ habitæ sunt sub Pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. Lis tamen dirempta non fuit, hoc unice Paulo V., anno 1606, die 28 Augusti decernente, ut doctrina Molinæ universa indamnata persisteret, et utriusque familiæ Patrum Prædicatorum seu Thomistarum et Societatis Jesu sententia in scholis Catholicis libere doceretur, donec a Sancta Sede aliud statueretur.

Hoc decretum alio Innocentii X. confirmatum fuit. Etenim cum Jesuitarum adversarii quidam Acta Congregationum *de Auxiliis* a Francisco Pegna et Thoma de Lemos conscripta producerent, Bullamque vulgarent quam asserebant fuisse a Paulo V. confectam, etsi promulgata non fuerit, in qua Molinæ doctrina damnabatur; Innocentius Papa X. solemne edidit Decretum die 23 Aprilis anni 1654, quo declaravit Actis Pegnæ et Lemosii, et exemplari assertæ Constitutionis Pauli V. "super definitione quæstionis *de Auxiliis* ac damnationis sententiæ seu sententiarum Ludovici Molinæ S. J., nullam omnino esse fidem adhibendam. Id unum veritati consentaneum, Summum Ponti-

ficem strictum silentium de Congregationum exitu imposuisse, atque utriusque ordinis Generali formulam tradidisse, qua suis Papæ voluntatem denunciaret, quæ hujusmodi erat:

"In negotio *de Auxiliis* facta est potestas a Summo Pontifice cum disputantibus tum consultoribus redeundi in patrias aut domos suas; additumque est, fore ut Sua Sanctitas declarationem et determinationem, quæ expectabatur, opportune promulgaret. Verum ab eodem SS. Domino serio admodum vetitum est, in quæstione hac pertractanda ne quis partem suæ oppositam aut qualificaret, aut censura quapiam notaret.... Quin optat etiam, ut verbis asperioribus, amaritiem animi significantibus, invicem abstineant." (V. H. Denzinger, *Enchiridion symb. et definit.*, Wirceburgi, 1869, p. 313.).

Vindicata hoc pacto Societatis doctrina, et calumniatoribus ejus silentium impositum fuit.

Idipsum anno 1724, die 6 Novembris, præstitum fuit a Benedicto Papa XIII. in favorem Ordinis Prædicatorum qui Thomisticam doctrinam defendunt. Sic enim loquitur Pontifex: "Quod igitur ægre admodum, ut par est, molesteque feratis, erroribus a fel. record. Clemente Papa XI. Prædecessore nostro per Constitutionem, quæ incipit: *Unigenitus Dei Filius*, saluberrimo, et sapientissimo judicio rejectis, damnatisque Augustinianæ et Angelicæ doctrinæ nomen obtendi: indeque audere nonnullos Apostolicæ auctoritati, ac vestræ existimationi detrahere, quod ipsa vestrarum sententiarum capita ejus Constitutionis censuris, notisque, inusta esse calumnientur; justam quidem animorum vestrorum offensionem laudi damus; qua nimirum Vos germanos S. Thomæ Discipulos maxime probatis. Magisterio enim tanti Doctoris imbutos nihil decet magis, quam ut in addictissima huic Sanctæ Sedi fide, obedientiaque præcipuum studiorum suorum fructum, et laudem collocent; et absonas, refragantesque Apostolicis decretis opiniones, non aversentur modo, sed per arma etiam lucis, et veritatis dissipent, et evertant. Tantum tamen abest, ut vicem vestram doleamus, ut vobis potius gratulemur, quod hac etiam in parte causa vestra ab hujus Sanctæ Sedis rationibus sejuncta esse non potuerit; quodque alienæ prorsus calumniosæque interpretationes ad conflandam memoratæ Constitutioni invidiam temere excogitatæ ad injuriam quoque vestri nominis redundarint.... Magno igitur animo contemnite,

Dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris de Gratia præsertim per se, et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita Prædestinatione ad gloriam sine ulla prævisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis Sanctis Doctoribus Augustino, et Thoma, se habuisse, et Verbo Dei, Summorumque Pontificum, et Conciliorum decretis, et Patrum dictis consonas esse Schola vestra commendabili studio gloriatur."

Verum, his omnibus non obstantibus, modo unam modo alteram doctrinam, Thomistarum nempe et eam quam theologi Societatis Jesu communiter defendunt, tamquam hæresi affinem et damnatam impetere malignantes homines non cessabant. Quapropter Clemens Papa XII., die 2. Octobris 1733, novum Decretum circa illas doctrinas edidit, quod hic verbatim referre religio nobis fuit.

"CLEMENS PAPA XII.—*Ad futuram rei memoriam.*

Apostolicæ providentiæ officio a Prædecessoribus Nostris fel. record. Clemente XI. et Benedicto XIII. sapienter impenso ad dissipandas novatorum calumnias et artes, per quas inducta proscriptis erroribus catholicorum dogmatum larva, et Sanctorum Doctorum illustria nomina obtendentes, simplicium animos a debita Constitutioni, quæ incipit *Unigenitus*, obedientia deterrere moliebantur, Nos paterna quoque sollicitudine inhærentes, magnopere dolemus, tenebras a dissensionis filiis offusas nondum ex quorundam mentibus satis esse discussas; sed plerosque etiam nunc intolerabili pertinacia contendere, censuris laudatæ Constitutionis doctrinam Sanctorum Augustini et Thomæ, de Divinæ Gratiæ efficacia esse perstrictam.

"Ut igitur nullas charitatis partes ad revocandos errantes Nobis reliquas faciamus, universis et singulis Christi fidelibus quacunque dignitate, etiam Episcopali et majori fulgentibus, in virtute sanctæ obedientiæ districte præcipimus, et sub Canonicis pœnis mandamus, ne disputantes, aut docentes sive in scholis, sive in concionibus, sive scriptis editis, sive aliter, propositiones defendant, aut enuncient, quæ antedictas novatorum calumnias firmare, ac promovere possint. Mentem tamen eorumdem Prædecessorum Nostrorum compertam habentes, nolumus aut per Nostras, aut per ipsorum laudes Thomisticæ Scholæ delatas, quas iterato Nostro judicio comprobamus et confirmamus, quidquam

esse detractum cæteris Catholicis Scholis diversa ab eadem in explicanda Divinæ Gratiæ efficacia sentientibus, quarum etiam erga hanc Sanctam Sedem præclara sunt merita, quominus sententias ea de re tueri pergant, quas hactenus palam et libere ubique, etiam in hujus Almæ Urbis luce, docuerunt et propugnarunt.

"Quamobrem fel. record. Pauli V., et aliorum Prædecessorum Nostrorum ad restinguendum dissensionum fomitem vestigia prosequentes, et saluberrima mandata renovantes, auctoritate quoque Nostra omnibus et singulis superius expressis interdicimus et prohibemus sub iisdem pœnis, ne vel scribendo, vel docendo, vel disputando, vel alia qualibet occasione notam aut censuram ullam Theologicam iisdem Scholis diversa sentientibus inurere, aut earum sententias conviciis, et contumeliis incessere audeant, donec de iisdem controversiis hæc Sancta Sedes aliquid definiendum, ac pronunciandum censuerit. Pacem siquidem, quam cum veritate diligendam Dominus præcepit, inter Catholicæ Ecclesiæ filios fovere, et communire debemus, et curamus; ut conjunctis diversarum licet Scholarum studiis firmius sit adversus erroris insidias præsidium."

Itaque Decretis Pontificiis humillime ac libentissime obsequentes, rationes quibus movemur ad rejiciendam Thomistarum sententiam, et loco illius aliam a theologis Societatis nostræ communiter defensam amplectendam, moderatione dicendi debita, sequentibus thesibus proponemus.

THESIS XXV.

Non videtur admittenda Thomistarum sententia quæ docet contingentia libera voluntatis creatæ absolute futura cognosci a Deo in decretis suis ab intrinseco efficacibus et futuritionem eorumdem contingentium determinantibus.

Probatur thesis

I. *Ex Scripturis*:—ex eis namque intelligimus, ut nobis videtur, Deum non prædeterminare voluntatem humanam ad actus liberos eliciendos; ac proinde non cognoscere hos actus in decretis suis prædeterminantibus.

Et *primo* quidem id videtur nobis constare ex verbis Ecclesiastici, c. 15. v. 14–18., quæ sic se habent: "Deus ab initio constituit hominem et

reliquit illum *in manu consilii sui.* Adjecit mandata et præcepta sua: si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. Apposuit tibi aquam et ignem; *ad quod volueris,* porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi."—Sane, si ad actus liberos eliciendos homo *vere* relictus est a Deo *in manu consilii sui,* non habet in his actibus, ex decretis divinis eorum futuritionem determinantibus, *prædeterminationem,* quæ, ut docent Thomistæ, *infallibiliter et inimpedibiliter* inferat determinationem voluntati creatæ: sed e contra ipse homo est, qui positis omnibus ad agendum prærequisitis, cum possit agere vel non agere, habens determinationem actus *in manu sua,* seu electioni suæ relictam, absque prævia determinatione, non solum ratione temporis, sed etiam naturæ, se determinat.—Equidem, si non ita res haberet, sed vera esset Thomistarum sententia, in textu Scripturæ nuper citato Scriptor sacer dicere debuisset: '*Ad quod voluerit Deus* porrige manum,' non autem, ut reapse dicit: "Apposuit tibi aquam et ignem; *ad quod volueris,* porrige manum tuam." Hic igitur loquendi modus ostendit aperte, prout nobis intelligere datum est, determinationem esse ipsius voluntatis humanæ, nullatenus prædeterminatæ, licet Deus cum eadem voluntate cooperetur in actu secundo.

Secundo, thesim nostram probamus ex Jeremia, c. xix. v. 2–5., ubi Deus prophetæ mandat: "Et egredere ad vallem filii Ennom, quæ est juxta introitum portæ fictilis, et prædicabis ibi verba, quæ ego loquar ad te. Et dices: Audite verbum Domini reges Juda et habitatores Jerusalem: hæc dicit Dominus exercituum, Deus Israel: Ecce ego inducam afflictionem super locum istum, ita ut omnis qui audierit illam tinniant aures ejus, eo quod dereliquerint me, et alienum fecerunt locum istum, et libaverunt in eo diis alienis, quos nescierunt ipsi et patres eorum et reges Juda, et repleverunt locum istum sanguine innocentum, et ædificaverunt excelsa Baalim ad comburendos filios suos igni in holocaustum Baalim; quæ non præcepi, nec locutus sum, *nec ascenderunt in cor meum.*"

Ex his verbis patenter constare nobis videtur, non dari in Deo decreta absoluta et efficacia quibus, ut contendunt Thomistæ, *prædeterminetur* voluntas humana ad entitatem actus peccati, et permittatur malitia moralis ejusdem actus.—Etenim Deus in verbis citatis iram

suam ostendit et pœnam gravissimam infligendam comminatur regibus Judæ et habitatoribus Jerusalem *propter ipsos actus pravos*, quos patraverant, nempe eo quod repleverunt locum sanguine innocentum, ædificaverunt excelsa Baalim, et libaverunt diis alienis. Quomodo ergo *ad hos actus* potuit Deus, decreto suo absoluto et efficaci, prædeterminare voluntates illorum qui hæc fecerunt ut ea *infallibiliter* et *inimpedibiliter* patrarent? An potest dici Deum habuisse *decretum prædeterminans* ad ea, de quibus Deus ipse ait "non præcepi, nec locutus sum, *nec ascenderunt in cor meum?*"

Præterea, quomodo admitti potest, velle Deum, imo et motione efficaci *præcedente* prævisionem liberæ determinationis humanæ voluntatis efficere, ut homo se determinet *ad actum a quo ratio peccati est inseparabilis?* Et animadvertatur non agi tantum de actione mere externa, sed de actu ipso deliberato voluntatis humanæ, ad cujus entitatem hominem prædeterminari antecedente decreto Dei contendunt adversarii quos impugnamus.

Permittit utique peccata, eaque ad sanctissimos fines ineffabili providentia dirigit Deus, quia, ut S. Augustinus loquitur (*Op. imperf. contra Julianum*, lib. 5. c. 6.), "Deus tam bonus est, ut malis quoque utatur bene, quæ Omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset;"—sed permissio hæc non est *antecedens* voluntas Dei, ut *fiat* actio in qua est pravitas peccati: e contra, supponit jam in Deo cognitionem liberæ determinationis voluntatis creatæ, quæ non determinata, imo nec a Deo mota ad se ita determinandum, contra voluntatem divinam, actum a quo ratio peccati est inseparabilis eligit.—De his tamen amplius infra loquemur, quando dicemus nos intelligere non posse quomodo in sententia Thomistarum merito defendi valeat Deum nullatenus esse auctorem peccati. Nunc solum ostendimus Scripturam ita loqui de actibus malis ab hominibus libere patratis ut doctrina Thomistarum hac de re excludi penitus videatur.

In eumdem finem, *tertio* adducimus duo alia celeberrima Scripturarum loca. Unum desumitur ex libro Ecclesiastici, jam citato, c. 15. v. 11–12.; et ita habet: "Non dixeris: per Deum abest; quæ enim oderit ne feceris. Non dices: Ille me implanavit, [ἐπλάνησεν, seu a recto tramite abduxit, in errorem induxit]. Syrus legit: "Ne dicas, Ipse offendiculum posuit mihi." —Aliud testimonium huic parallelum est ex

Epistola Jacobi (i. 13–14.): "Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est: ipse autem neminem tentat. Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus."—Jam vero quomodo hæc vere dici possent, si reapse Deus ex decreto efficaci et absoluto, antecedenter ad prævisam determinationem voluntatis creatæ, *prædeterminaret* hanc voluntatem ad actum peccati, etiamsi dicatur prædeterminationem esse ad entitatem actus peccati et permissionem tantum dari quoad moralem malitiam ab eo actu inseparabilem, profecto capere non valemus.

Demum pro thesi quam vindicamus faciunt ea Scripturarum loca in quibus docemur non ex ipsa efficacitate motionis Dei *ab intrinseco*, sed ex consensu humanæ voluntatis, postquam gratia prævenia fuerit et in actu primo ad bene operandum constituta, fieri ut cum gratia homo supernaturale opus operetur.—Ita, ex. g. docemur in verbis Apocalypsis, c. iii. v. 20.: "Ecce sto ad ostium et pulso: si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, et cœnabo cum illo, et ipse mecum."

II. *Ex Patribus* thesis nostra probatur, nam communiter negant Deum ad liberos actus voluntatem nostram prædeterminare. Audiantur speciminis gratia sequentes.

S. Joannes Chrysostomus, hom. 12. in ep. ad Hebr. n. 3. ita loquitur: "Si velimus stare firmi, stabiles et immobiles, non commovebimur.... Quid ergo? nihilne est in Dei potestate? In Dei quidem potestate sunt omnia, sed non ita ut nostrum lædatur arbitrium. Si ergo, inquit, est in Dei potestate, cur in nos confert culpam? Propterea dixi, ita ut non lædatur nostrum liberum arbitrium. Est ergo in nostra et in ejus potestate: oportet enim nos primum bona eligere, et cum elegerimus, tunc affert quæ sua sunt. *Non prævenit nostras voluntates*, ne perdat nostrum liberum arbitrium: quando autem nos elegerimus, tunc nobis multum affert auxilium. Quomodo ergo, si in nostra potestate est, dicit Paulus: '*Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*' (Rom. ix. 16.)? Primum quidem non tamquam suam introduxit sententiam, sed collegit ex eo quod erat propositum, et ex eo quod præmissum. Nam cum dixisset: '*Scriptum est, miserebor cujus miserebor, et commiserabor cujus commiserabor*,' dicit, '*non ergo volentis, nec currentis, sed miserentis*

Dei.' Dices autem mihi: Quid adhuc quæritur? Secundum autem, illud licet dicere, quod cujus est id quod est amplius, ejus dicit esse totum. Nam nostrum quidem est præeligere et velle; Dei autem est perficere et ad finem deducere. Quoniam ergo quod plus est, est illius, totum illius esse dicit, loquens convenienter humanæ consuetudini. Nam nos quoque sic facimus."

Ne autem putet quis, ex citatis verbis, S. Joannem Chrysostomum sensisse liberum arbitrium prævenire gratiam Dei, atque ita exordium salutis a libero arbitrio sumi, etsi absque hæresi id senserit quia nondum contra Pelagianam hæresim definitiones editæ fuerant — ne, inquam, id putet quis, attendat ea quæ idem S. Doctor scripsit, hom. 14. in Joannem, n. 2.: "Gratia Dei semper in beneficiis priores sibi partes vindicat;" ubi aperte dixit nos non nostris præcedentibus meritis hanc accepisse remunerationem, non solum quod facti simus ex nihilo, sed "quod creati, et facienda et vitanda didicerimus;"—et infra ait: "Iterum emendandi medicina adhibita, non debita quidem, sed a misericordia et gratia proveniens."

Item, hom. 72. in Joannem n. 3. exponens verba Christi: "*Sicut ego dilexi vos,*" S. Joannes Chrysostomus ait: "Non vestris præcedentibus meritis debitum persolvi, sed ego incœpi;"—et hom. 22. in Genesim n. 1.: "In nostra voluntate," inquit, "post gratiam totum derelictum est." —Quæ ultima verba diligenter consideranda sunt; nam dum ait 'post gratiam,' gratiæ Dei initium et primas partes tribuit in negotio salutis et in quocumque opere salutari; dum vero ait, "post gratiam totum derelictum esse in nostra voluntate," docet gratiam non movere prædeterminando insuperabiliter voluntatem nostram.

S. Cyrillus Alexandrinus postquam de libero voluntatis arbitrio locutus fuerit, et de homine dixerit: "Arripuit suæ voluntatis habenas, et suorum jussuum momento in utraque fertur, in bonum, inquam, et in malum," clarissime addit (*adv. Julianum*, lib. 8. n. 285.): "Itaque, si ineffabili divina quadam virtute et efficacia utendo, uniuscujusque mentem ad bene agendum Deus transferret, et impervium ipsi bonum etiam nolenti statueret, non jam istud mentis fructus esset, adeoque nec res digna laudis, sed necessitatis potius et non cupiditatis voluntariæ" [idest, non liberæ].

S. Hieronymus *in Jeremiam*, lib. 1. c. 26. v. 1. et seq., exponens verba

Prophetiæ, hæc quoad rem nostram habet: "*Si forsitan*, inquit *audiant, et convertantur*. Verbum ambiguum, *forsitan*, majestati Domini non potest convenire, sed nostro loquitur affectu: ut liberum hominis servetur arbitrium, ne ex præscientia ejus, quasi necessitate vel facere quid, vel non facere cogatur. Non enim ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est; sed quia futurum est, Deus novit, quasi præscius futurorum."

Origenes multa exhibet loca quæ probant sententiam quam vindicamus; ex quibus, ad exemplum, sint sequentia.—In libro 2. contra Celsum, n. 20. ait: "Celsus putat quod prædictum est, ideo fieri quia prædictum est: id vero illi nullo modo assentimur. Non enim dicimus eum qui prædixit, causam ideo esse cur res futura sit quia prædixit eam esse futuram;—sed cum res futura, etiamsi prædicta non esset, futura sit, illam sui prædicendæ locum præbuisse ei qui prænoscit. Atque totum hoc animo ejus qui prædicit obversatur: cum res hæc accidere possit, et possit non accidere, e duobus hoc unum accidet."—Et in libro *de Oratione*, n. 6.: "Igitur," inquit, "si nostrum servatur arbitrium, quo innumeris modis vel ad virtutes, vel ad ea quæ decent, vel ad ea quæ ab officio aberrant, propendemus, vel ab iisdem declinamus; necesse est hoc cum reliquis, antequam sit, Deo notum esse a creatione et constitutione mundi quale futurum sit; et in omnibus quæ præordinavit Deus, consequenter ut unumquodque vidit in nostra potestate futurum, præordinasse etiam prout exigit quilibet nostri arbitrii motus, quid ipsi debeat ex providéntiæ parte respondere, quid juxta connexionem rerum futurorum accidere: non quod præscientia Dei causa sit eorum omnium quæ futura sunt, et quæ proprio motu arbitrioque nostro effecturi sumus. Etsi enim (id modo supponere licet) futura Deus non cognosceret, non eo minus hæc sumus effecturi, hæc volituri; rebus tamen id accidit ex præscientia divina, ut ordine, ad universi gubernationem orbisque statum utilissimo, disponantur singula quæ in nostra sunt potestate."

S. Joannis Damasceni celeberrimum est in præsenti controversia testimonium. Loquens de divina providentia circa creatas res, inquit (*De fide orthodoxa*, lib. 2. c. 29.): "Omnia nos admirari oportet, omnia laudare, omnia citra curiosam inquisitionem comprobare, quamlibet plerisque iniqua videantur; eo quod, videlicet, Dei providentia nec cog-

nosci, nec comprehendi possit, quin cogitationes et actiones nostræ, futura quoque, ipsi soli nota sint. Omnia porro cum dico, de illis loquor quæ in nostra potestate non consistunt: nam quæ potestatis nostræ sunt, non providentiæ, sed libero arbitrio debent adscribi."—Hic *providentiæ* nomen sumi debet, ut patet, pro absoluta prædefinitione et prædeterminatione Dei. Quare, c. 30., subdit; "Illud scire oportet, Deum omnia quidem præscire, sed non omnia prædefinire. Præscit enim ea quæ in nostra potestate sunt, at non item ea prædefinit. Neque enim malitiam patrari vult, neque etiam virtuti vim affert. Quocirca divina jussio cum præscientia conjuncta prædefinitionem efficit. Deus porro ea quæ nostri arbitrii non sunt, pro sua præscientia prædefinit." *Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεὸς, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζεί δὲ αὐτά. Οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γίνεσθαι, οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετήν. Ὥστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Προορίζει δὲ τὰ ὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ. Ἤδη γὰρ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προέκρινε πάντα ὁ θεὸς κατὰ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.*

Verba hæc tam aperta sunt, ut nulla indigeant explanatione:—*prædefinitio* enim de qua loquitur S. Joannes Damascenus, quamque excludit relate ad ea quæ libero arbitrio nostro fiunt, est illa quæ inveniretur in decreto absoluto Dei ab intrinseco determinante, et statuente præmotionem voluntatis infallibilem ac inimpedibilem, natura sua antecedentem voluntatis nostræ determinationem. Id totus Damasceni contextus ostendit, idque non minus clare patet ex ipsius vocis a Damasceno adhibitæ significatione: usus enim est verbo *προορίζειν*, quod valet prædestinare, præordinare, prius decernere.—Cum illud *prius* nequeat referri ad tempus in quo res fiunt, nihil enim in tempore fit, aut fieri potest, quod ab æterno Deus non prius voluerit, aut permiserit et ordinaverit; necesse est, ut illud *prius* referri omnino debeat ad prædeterminationem liberæ voluntatis creatæ ab æterno a Deo decretam et in divino suo decreto ab intrinseco efficaci, prout Thomistarum sententia tenet, cognitam.

Eamdem doctrinam, et adhuc majori, si id fieri potuisset, perspicuitate, idem Damascenus tradidit in *Dialogo contra Manichæos*, n. 79.: Hæc sunt ejus verba: "Præscit itaque Deus ea quæ sponte ac libere acturi sumus, hoc est quæ in nostra potestate sita sunt, puta virtutem

et vitium : ea vero prædefinit, quæ in arbitrio nostro minime consistunt. Ac vis quidem Dei præsciens causam ex nobis nequaquam habet : verum ut quæ facturi sumus præsciat, hoc a nobis proficiscitur. Nisi enim facturi essemus, ne ipse quidem, quod futurum non esset, præcognosceret. Porro Dei præscientia certa et inviolabilis est : sed ipsa non est causa, cur omnino fiat id quod futurum est : quin potius, quia hoc vel illud acturi sumus, idcirco prænoscit. Multa autem prænoscit, quæ ipsi minime grata sunt, quorumque propterea minime auctor est. Sicut nec medicus idcirco morbi causa est, quia futurum prænovit, ut quis in morbum incidat : sed ægrotatio quidem ab alia causa proficiscitur, quæ morbum parit ; medici vero præscientia ex ipsius arte oritur : ita pariter id quoque quod a nobis futurum est, Deum causam non habet, sed liberam nostram voluntatem. Atque libertas haudquaquam mala est, si, veluti nobis, et ad quem usum concessa est, ea utamur. Quod autem prænoscat Deus, id præscienti ejus potentiæ ascribendum est."

III. *Ex S. Augustino* speciali modo probatur thesis. Et justum quidem volumen confici posset si omnia ejus testimonia ad rem spectantia colligerentur ; sed unum tantum nobis ob hujus tractatus limites, datum est efficere, idque præstabimus, nempe ex illis pauca, ad vindicationem tamen thesis nostræ efficacissima, seligere atque proponere.

Itaque S. Doctor in libro 3. *de Libero Arbitrio*, c. 3. n. 8. ita clarissime præscientiam liberarum hominum actionum declarat : "Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est præscius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est præscius. Non igitur per ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit, quia ille cujus præscientia non fallitur, adfuturam mihi esse præscivit."—In his autem verbis S. Augustinum docuisse voluntatem nostram, utique liberam,

non prædeterminari decreto Dei, sed *eam a seipsa determinatam a Deo præsciri*, videtur nobis apertissimum.

Sed ad majorem rei evidentiam perpendantur ejusdem Sancti Doctoris hæc alia verba, quæ post ea modo citata in eodem contextu habentur (n. 10–11.): "A.—Unde tibi videtur adversum esse liberum arbitrium nostrum præscientiæ Dei? quia præscientia est, an quia Dei præscientia est? E.—Quia Dei potius. A.—Quid ergo? si tu præscires peccaturum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret? E.—Imo necesse esset ut peccaret: non enim aliter esset præscientia mea, nisi certa præscirem. A.—Non igitur quia Dei præscientia est, necesse est fieri quæ præscivit, sed tantummodo quia præscientia est; quæ si non certa prænoscit, utique nulla est. E.—Consentio: sed quorsum ista? A.—Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccaturum esse præscires; neque ipsa præscientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset: non enim aliter id futurum esse præscires. Sicut itaque non sibi adversantur hæc duo, ut tu præscientia tua noveris quod alius sua voluntate facturus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, prævidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt. Cur ergo non vindicet justus, quæ fieri non cogit præscius? Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quæ præterierunt; sic Deus præscientia sua non cogit facienda quæ futura sunt. Et sicut tu quædam quæ fecisti meministi, nec tamen quæ meministi omnia fecisti; ita Deus omnia quorum ipse auctor est præscit, nec tamen omnium quæ præscit, ipse auctor est."

Addam ex S. Augustino aliud insigne pro nobis testimonium. Illud desumam ex libro *de Spiritu et Littera*, "in quo libro," ait ipse S. Augustinus (l. 2. *Retrac.* c. 37.), "quantum Deus adjuvit, acriter disputavi contra inimicos gratiæ Dei, qua justificatur impius." Porro in eo libro, c. 34. n. 60., hæc habet: "Si autem respondetur, cavendum esse ne quisquam Deo tribuendum putet peccatum, quod admittitur per liberum arbitrium, si in eo quod dicitur, *Quid habes quod non accepisti?* propterea etiam voluntas qua credimus, dono Dei tribuitur, quia de libero existit arbitrio, quod cum crearemur accepimus: attendat, et videat, non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est; verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, et ut credamus,

sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suæ, ut ad gratiam justificantem credendo confugiat; sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat;—neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat;—profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est. Quæ res non solum non infirmat quod dictum est, *Quid enim habes quod non accepisti?* verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo: ac per hoc quid habeat, et quid accipiat, Dei est: accipere autem et habere utique accipientis et habentis est. Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita; duo sola occurrunt interim quæ respondere mihi placeat: *O altitudo divitiarum* (Rom. xi. 33.)! et, *Numquid iniquitas apud Deum* (Id. ix. 14.)? Cui responsio ista displicet quærat doctiores, sed caveat ne inveniat præsumptores."

Quamobrem, juxta S. Augustinum, Deus non prævovendo voluntates nostras ex decreto suo ab intrinseco prædeterminante, sed suadendo et persuadendo facit ut nos operemur bonum, qui postquam fuerimus gratia Dei ad supernaturaliter agendum elevati et præparati, sine prædeterminatione eligimus et quod eligimus cum cooperante adjutorio Dei perficimus. Caveamus, juxta monitum S. Augustini, ne aliter sentiendo, Apostolo potius repugnemus quam eum audiamus dicentem: "Quid habes quod non accepisti" (I. ad Cor. iv. 7.); caveamus ne ad angustias redigamur ut explicemus quomodo Deum non dicamus auctorem esse peccati.

IV. Ex *S. Prospero* et *S. Fulgentio*, qui fidissime S. Augustini mentem in his controversiis de scientia et gratia Dei exposuerunt, ejusque doctrinam strenue amplexati et tuiti sunt, tum argumentum præcedens, tum thesis ipsa quam defendimus confirmatur.

Etenim in suis *Responsionibus pro Augustino ad capitula calumnian-*

tium Gallorum, c. 12., S. Prosper ait in pravum sensum trahi eos "qui putant in omnibus hoc esse præscientiam Dei, quod et voluntatem; cum voluntas ejus numquam velit nisi bona; præscientia autem et bona noverit et mala: sed bona, quæ aut ipse faciat, aut etiam ut nos faciamus impertit; mala autem, quæ *omnino* ipse non fecit, neque fieri suasit, aut impulit."—Et in c. 15. idem S. Prosper addit: "Qui præscientiam Dei in nullo ab ejus prædestinatione discernit, quod tribuendum est Deo de bonis, hoc ei etiam de malis conatur adscribere."—Thomassinus vero his verbis relatis (*de Deo*, l. 7. c. 4. n. 9.) sequentem subjungit animadversionem: "Viderint an huic censuræ Prosperi non sint obnoxii, qui totam Dei præscientiam et universam ejus scientiam æternis et immutabilibus ejus decretis superstruunt, et tam late patere contendunt prædestinationem et decreta Dei irrevocabilia, motionesque ac præmotiones causarum creatarum indeclinabiles, quam divinam præscientiam. Ego sane non video qui possint illi hujus censuræ jacula declinare."

S. Fulgentius tam diserte quam S. Prosper loquitur pro re nostra. In libro 1. *ad Monimum*, c. 23. ait: "Quis ergo putet a bono ac suavi Deo prædestinatum hominem aut ad malitiam voluntatis, qua bonum Deum relinqueret, aut ad amaritudinem contumaciæ, qua suavem Dominum non timeret? Proinde fidelibus congruit credere et fateri Deum bonum et justum præscisse quidem peccaturos homines, quia nihil eum latere potuit futurorum (neque enim vel futura essent, si in ejus præscientia non fuissent), non tamen prædestinasse quemlibet hominem ad peccatum, quia si ad peccatum aliquod hominem Deus prædestinaret, pro peccatis hominem non puniret. Dei enim prædestinatione aut peccatorum præparata est pia remissio, aut peccatorum justa punitio. Nunquam igitur Deus ad hoc hominem potuit prædestinare, quod ipse disposuerat et præcepto prohibere, et misericordia diluere, et justitia punire. Iniquos itaque, quos præscivit Deus hanc vitam in peccato terminaturos, prædestinavit supplicio interminabili puniendos, in quo sicut culpanda non est præscientia humanæ iniquitatis, ita prædestinatio justissimæ laudanda est ultionis, ut agnosceret non ab eo prædestinatum hominem ad qualecunque peccatum, quem prædestinavit peccati merito puniendum."

V. *Ex Concilio Tridentino* thesis nostra confirmatur. Etenim Concilium in capite 5. sessionis 6. ait: "Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse: hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur; ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, *quippe qui illam et abjicere potest*, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in Sacris Litteris cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos; libertatis nostræ admonemur; cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur; Dei nos gratia prævenìri confitemur." —Huic doctrinæ respondet definitio ejusdem Concilii in canone 4. *de justificatione:* "Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit."

Ex his locis sequenti pacto argumentamur:—Concilium docet Deum ita movere hominis voluntatem ad bonum supernaturaliter agendum, ut in potestate maneat humanæ voluntatis abjicere vel non abjicere motionem divinam. Atqui si Deus præmotione sua physica, ex decreto ab intrinseco prædeterminante, moveret humanam voluntatem ad bonum, ita ut in ipso decreto antecedente infallibiliter intelligeret consensum voluntatis creatæ sicut Thomistæ contendunt, non esset in potestate hujus voluntatis abjicere vel non abjicere motionem divinam. Ergo Deus non movet hominis voluntatem ad bonum supernaturaliter agendum præmotione physica ex decreto suo prædeterminante in quo consensum intelligit voluntatis humanæ.

Ad infringendam vim hujus argumenti Thomistæ dixerunt Concilium cum docet liberum arbitrium motum a Deo et excitatum posse dissentire, si velit, non *in sensu composito loqui, sed diviso.* Quinimo hanc distinctionem innui in ipsis verbis Concilii quidam inter Thomistas aiebant, eo quod Sancta Synodus in canone citato non adhibuit verbum

resistere, sed consulto posuit verbum *dissentire*:—*dissentire* enim non importat, ut contendebant, resistentiam voluntatis respectu auxilii actu moventis, quam resistentiam exprimit verbum *resistere*.[1]

Quæstio tamen de significatione verbi *dissentire* sublata est ex declaratione Conc. Vaticani, Const. *de fide*, cap. 3. ubi legitur: "Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ ejus, cui *resistere* posset, consentiendo et cooperando." —De vero autem sensu distinctionis sensus *compositi et divisi*, et de merito ejusdem distinctionis prout a Thomistis intelligitur ad defendendam præmotionem physicam voluntatis sine læsione liberi hominis arbitrii, loquemur inferius.

Interim animadversioni Thomistarum circa declarationes Concilii Tridentini reponimus, in illis declarationibus, a Concilio Vaticano confirmatis et in clariori adhuc luce positis, hoc manifestum omnino esse nobis videtur, nimirum, gratiam efficacem qua Deus movet voluntatem humanam ad bonum opus supernaturale faciendum,—et cui voluntas

[1] Lemos "Si verbum resistere sumatur in suo rigore," inquit, "et de *propria resistentia* sit sermo, *nulla creatura potest resistere* efficaci Dei voluntati, *moventi efficaciter* per auxilium efficax, quia Scriptura expresse dicit: Nec est, qui tuæ possit resistere voluntati. Non autem invenitur in Scriptura Sacra: Non est, qui tuæ voluntati dissentire possit" (*Acta Lemos*, ed. Lovan. 1702. p. 1239. et seqq.). Eodem modo argumentatur Alvarez integro capite præcipuæ illius recentioris *Thomismi* defensionis, quæ *De Auxiliis divinæ gratiæ* inscribitur. Disputatione enim xciii. quærit: "Utrum liberum arbitrium creatum possit *resistere* auxilio efficaci, *proprie loquendo de resistentia*." Quod negat, dicitque quæ Lemos: "Nunc autem dicimus Concilium Tridentinum, quod formalius de gratia et libero arbitrio loquutum est, nunquam usum fuisse verbo illo *resistere*, sed verbo *dissentire* et *abjicere*, ut insinuaret non esse idem formaliter resistere seu posse *resistere* auxilio efficaci et posse *dissentire* seu *abjicere* gratiam vocationis, nisi verbum *resistere* in generali quadam significatione accipiatur. . . . Ceterum verbum *resistere* in sua formali significatione importat quamdam renitentiam, quæ respectu Dei non potest competere alicui creaturæ. Unde licet arbitrium, motum auxilio efficaci ad consentiendum, *possit dissentire*, si velit; *non tamen potest* Deo *resistere* vel auxilio ejus efficaci, secundum quod est instrumentum voluntatis Divinæ" (*ed. Lugdun.* 1611. p. 751.). Eadem omnino Lemos pluribus 'Panopliæ gratiæ' locis dicit: "Non est idem: arbitrium motum *posse dissentire* Deo vocanti et *posse resistere*: quia prima propositio secundum catholicam veritatem tenenda est, cum faciat sensum divisum, altera *negando* est, cum faciat sensum compositum" (*ed. Leod.* 1676. tom. 2. p. 25. n. 23.). "Concilium Tridentinum *non* dicit, *nos posse resistere Deo vocanti*, sed tantummodo nos posse dissentire, quia primum facit sensum compositum et falsum est; alterum facit sensum divisum et verum est" (tom. 3. p. 1. pag. 258. n. 226.). V. P. Ger. Schneeman, *Controvers. de divinæ gratiæ liberique arbitrii Concordia*.—Frib. 1881. p. 13.

humana consentit, quia reapse illud bonum ad quod gratia movet operatur,—non esse *natura sua, ex sese, independenter a consensu humanæ voluntatis, connexam* cum ipso consensu; secus enim non esset "inspiratio, *quam recipiens homo, illam et abjicere* potest," ut loquitur Concilium Tridentium, non esset "gratia, *cui resistere* posset" ut ait Concilium Vaticanum. Sed si gratia qua movet Deus voluntatem humanam ad bonum opus supernaturale faciendum non est *natura sua, ex sese, independenter a consensu humanæ voluntatis*, cum ipso consensu connexa; eadem gratia non est *præmovens physice* voluntatem ex decreto Dei *ab intrinseco* prædeterminante prout docent Thomistæ; et consequenter illud decretum non potest esse medium in quo Deus infallibiliter cognoscat consensum liberæ voluntatis.—Ergo ex Concilio Tridentino constat, humanam voluntatem non præmoveri physice a Deo ad bonum supernaturale faciendum ex decreto divino ab intrinseco prædeterminante; ac proinde Deum non cognoscere *in hoc decreto suo* consensum liberum voluntatis humanæ.

VI. Demum *ex ratione* probatur thesis. Etenim Decreta divina ab intrinseco prædeterminantia, quæ adstruuntur a Thomistis, non modo superflua, sed etiam humanæ libertati noxia et injuriosa Deo videntur. —Ergo non videntur admittenda.

Prob. *Antecedens* per partes; et primo quidem Decreta quæ a Thomistis adstruuntur in Deo videntur *superflua*, nam

a) non requiruntur, ut videtur, ad salvandam in Deo rationem *causæ primæ et primi moventis.* Profecto sine illis, et non admissa præmotione decreta pro actibus qui a libera voluntate creata fiunt, vere agnoscitur Deus ut omnium causa prima et primum movens, utpote qui naturæ creatæ dat vires omnes ad agendum, et conservat eas, et per concursum *oblatum* complet potentiam agendi proximam, et, cum actus secundus elicitur, ad illum actum *concurrit*, ita ut effectus *eadem actione* a Deo et a creatura, tamquam a causa prima et secunda prodeat, ideoque a Deo principaliter.

b) nec Decreta de quibus loquimur requiri videntur *ob supremum Dei dominium* in omnes res creatas. Nam *dominium morale* manet in Deo sine illis Decretis *absolutum*, cum possit Deus actus liberos quoscumque causæ creatæ præcipere, prohibere, et ad finem a se intentum

dirigere; et *dominium* etiam *physicum perfectum* manet, quia potest Deus, sine Decretis quæ a Thomistis adstruuntur in Deo, destruere causam creatam aut conservare, et ab ea obtinere infallibiliter quoslibet voluerit actus, per media quæ *ex sese* tamen non sunt *intrinsece* connexa cum consensu vel dissensu illius causæ creatæ liberæ.

c) nec eadem Decreta requiri videntur ratione *præscientiæ* Dei, nam Deus potest actus liberos futuros voluntatis creatæ certo ac infallibiliter cognoscere *in seipsis*, ut probabimus thesi sequenti.

d) tandem illa Decreta non videntur requiri *ratione indifferentiæ voluntatis creatæ*, quasi hæc *physicam præmotionem* omnino *ab intrinseco efficacem*, in sensu Thomistarum, requireret ut agere posset; nam creatæ voluntatis indifferentia, relate ad ea quæ libere facit, non provenit ex defectu, quasi nequeat agere quin prædeterminetur ad agendum, sed provenit ex perfectione et eminentia virtutis ad agendum, vi cujus ita habet potentiam agendi ut pro arbitrio agere possit vel non agere, agere unum vel aliud.

Quin etiam quæ defenduntur a Thomistis Decreta videntur *humanæ libertati noxia*;—et sane intelligere non valemus quomodo verum sit illud quod Thomistæ statuunt, nempe cum præmotione physica, ex decreto Dei *ab intrinseco* prædeterminante, necessaria pro quolibet actu libero voluntatis humanæ, liberum hujus voluntatis arbitrium manere, et actum illa præmotione patratum esse liberum.

Reapse, liberum voluntatis arbitrium ibi non est, ubi non est electio. Sed electio, ut nobis videtur aperte, esse non potest ubi prædeterminatio adest ad unum, et præmotio insuperabiliter connexa est cum effectu ad quem obtinendum præmotio datur. Ergo.

Major hujus argumenti est ex S. Thoma, 1. q. 83. a. 3.;—"proprium," ait, "liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere."—*Minor* videtur etiam expressa his verbis S. Doctoris, 1–2. q. 13. a. 6.:—"electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum, lib. 9. Met. text. 3.;" et ead. qu. a. 2. — "cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet."

Profecto Thomistæ dicunt hominem sub præmotione "esse agens libe-

rum, sed in suo ordine, nempe secundum primo subordinatum; se movere, se determinare, sed ut causa secunda sub motione et determinatione causæ primæ;"[1] — attamen, fatemur, in his quæ dicunt diserte ostendunt quam catholice sentiant, sed nullatenus exhibent rationem qua intelligere possimus præmotionem ab ipsis defensam illæsam omnino servare libertatem hominis qui præmovetur.

Utique Billuart, admiratione plenus interrogat (*de Deo*, diss. 8. art. 4. § 2.): "quæ vel contradictionis umbra quod secundum agens moveatur a primo, quod secundum liberum se determinet sub determinatione primi, salva suæ naturæ conditione;"—sed non considerat inter nos et Thomistas diversam sententiam esse non *de motione* quam secundum agens habet a primo, sed *de illa motione*, quam Thomistæ propugnant,

[1] Billuart (*de Deo*, diss. 8. a. 4. § 2. *ad sextum*) ait: "Non mirum Molinistas, qui volunt in homine libertatem emancipatam et independentem a Deo, non posse eam conciliare cum divino decreto et gratia per se efficaci. At, ut jam dixi, præpostera est hæc libertatis notio, quam nec S. Scriptura nec SS. Patres, præsertim S. Augustinus et S. Thomas, unquam agnoverunt, et per quam divinitatis jura subruunt; ea enim posita, Deus non remanet prima et universalissima causa, non primum agens, primum liberum, primus motor; periclitatur, ut ait S. Augustinus primus articulus fidei nostræ qua credimus in Deum omnipotentem, creatorem visibilium et invisibilium; et plura alia sequuntur absurda de quibus jam non semel diximus. Agnoscenda est ergo libertas in homine, sed creata, et hoc ipso quo creata, sic dependens et subjecta voluntati sui Creatoris, ut ab hac dependentia nec ipse Deus eam eximere potuerit. Hoc ipso enim quo est Creator et supremus Dominus omnium, omnia creata necessario ab illo dependent in esse et operari. Homo igitur est agens liberum, sed in suo ordine, nempe secundum primo subordinatum, se movet, se determinat, sed ut causa secunda sub motione et determinatione primæ causæ; habet dominium sui actus, sed non supremum, nec independens ab altiori dominio quod Deus creator habet in illum, quasi supremus princeps in feudum. Hoc autem principio posito tanquam certissimo et inconcusso, suppone aliud non minus certum a SS. Augustino et Thoma sæpius assertum, Deum velle hominem, quem creavit liberum, dum agit, agere libere;—1–2. q. 10. a. 4.—quia ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Et cum divina voluntas sit omnipotentissima et efficacissima, sicut et motio gratiæ ab ea descendens, sequitur necessario non solum quod homo agat, sed etiam quod agat libere; alioquin resisteretur voluntati omnipotentissimæ et efficacissimæ, quod implicat.... Hæc sunt sane *præclara*, quia fundata in principiis fidei nostræ et SS. Patribus, magno præsertim Augustino et Thoma. Hæc *præclara*, quia per ea creatoris et Creaturæ jura servantur illæsa, nec aliter servari possunt. Hæc, inquam, *præclara*, quia inde evanescit contradictio quam fingunt adversarii in hoc quod voluntas sit libera et ab alio determinetur, quod moveatur et se moveat, ob quam fictam contradictionem contendunt Deum quamvis omnipotentem hæc duo non posse magis simul jungere quam efficere parietem album cum nigredine aut sine albedine. Enimvero quæ vel contradictionis umbra quod secundum agens moveatur a primo, quod secundum liberum se determinet sub determinatione primi, salva suæ naturæ conditione?"

nempe *de præmotione ab intrinseco efficaci*, quæ ex sese *inimpedibiliter*, ut ipsi Thomistæ loquuntur, *infert*, ad actum liberum eliciendum, voluntati creatæ *determinationem*.

Si *talis* est præmotio, intelligere sane non possumus quomodo voluntas creata *sub ipsa* præmotione se habere possit *ad opposita*, quod requiritur ad liberum arbitrium, et ad liberam electionem, ut audivimus a S. Thoma.—Si præmotio inimpedibiliter infert determinationem voluntati, a præmotione voluntas penitus *determinata est ad unum*; et ideo in ea non erit electio, quia ut ait S. Thomas, modo citatus, "in iis quæ sunt penitus determinata ad unum electio locum non habet."

Cæterum hoc dilemmate argumentamur:—vel dicitur a Thomistis voluntatem humanam *sub præmotione, in signo rationis ante actum, non se habere ad opposita*, et esse penitus ad unum determinatam; et tunc ex ipsissimis verbis S. Thomæ concludi debet non dari electionem, actum, qui posita præmotione elicitur, non esse liberum;—vel dicitur voluntatem *sub præmotione in illo signo rationis se habere ad opposita*, et non esse penitus determinatam ad unum; et tunc concludi debet præmotionem non habere *vi sua* infallibilem connexionem cum consensu voluntatis; ideoque Decretum Dei quod illam decernit *non posse* esse medium in quo Deus infallibiliter videat talem voluntatis consensum.

Idem Billuart, ut ostendat adversariorum suorum inscitiam, eosque peremptoria S. Thomæ Aquinatis responsione ad silentium redigat, loco citato, ita prosequitur:—"Sed et eam ipsam quam imaginantur Molinistæ implicantiam, ipse S. Thomas infra quæst. 105., a. 4., sibi secundo loco objicit his verbis: 'Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera: hoc autem sequeretur si voluntatem moveret: nam voluntatem moveri, est ex se moveri, et non ab alio: ergo Deus non potest movere voluntatem.' En ipsum argumentum adversariorum, en contradictionem illam quæ est ipsis quasi terriculum et ob quam non capiunt quomodo voluntas se libere moveat, si moveatur a Deo. Audiant ergo S. Thomam: 'Ad 2., inquit S. Doctor, dicendum quod moveri voluntarie [et libere], est moveri ex se, id est, a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se, non repugnat ei quod movetur ab alio.' Nulla est ergo contradictio juxta S. Thomam quod voluntas a Deo moveatur et se moveat libere, nulla proinde ratio cur id negent a Deo fieri posse; et

hinc, etsi alia quæ sunt innumera deessent, videant adversarii quanto intervallo distent a doctrina S. Thomæ."

Verum zelo causæ abreptus non attendit clarus ille vir ea quæ S. Thomas in corpore citati articuli docuit, ideoque perperam intellexit responsionem Doctoris Angelici. Ait utique S. Thomas "principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio"—sed quid intelligit cum dicit "principium intrinsecum esse a principio extrinseco?" an nomine *principii extrinseci* intelligit *præmotionem physicam?*—Legantur verba S. Doctoris in corpore illius articuli. Ibi docet "principium extrinsecum" de qua loquitur, esse *Deum*, qui "solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet *ut objectum*. Similiter et *virtus volendi* a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est *bonum universale*. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo."—Movet igitur Deus voluntatem humanam, tum quia est *objectum* quod solum *implet* voluntatis inclinationem, tum quia est *causa* ipsius voluntatis et inclinationis ejus *in bonum universale;* et hæc doctrina quæ numquam in controversiam venit, quam longe distet a *præmotione* quam Thomistæ defendunt quisque videt. [1]

Ex dictis facile respondetur duabus distinctionibus, quibus Thomistæ utuntur ut solvant difficultates contra eorum systema propositas ex læsione libertatis humanæ.

Dicunt duplicem esse voluntatis creatæ indifferentiam, *suspensivam*, nempe et *dominativam*, illam esse *potentialem*, hanc esse *facultativam*, *il-*

[1] Clarissime quod contendimus habes in aliis verbis S. Thomæ, qui (1–2. q. 9. a. 6. ad 3.) ait: "Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo determinat se per rationem ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum." "Ubi," notat Bellarminus (*de Gr. et Lib. arb.* l. 4. c. 14.) "illa particula adversativa, *sed*, ostendit, determinationem particularem referendam esse in ipsam voluntatem, non in Deum prius determinantem; determinationem autem universalem in bonum in communi, referendam esse in Deum, qui est causa universalis." Et (q. 10. a. 4.): "Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed manet motus ejus contingens, nisi in his, ad quæ naturaliter movetur."

lam tolli per *præmotionem*, *hanc* vero per eam dari voluntati creatæ; ideoque præmotionem non solum non lædere libertatem, sed e contra ad liberum creatæ voluntatis actum esse necessariam.

Sed reponimus, voluntatis creatæ indifferentia, quæ unica est, licet per simplicem præcisionem mentis sub duplici aspectu considerari possit, in eo consistit quod, positis omnibus requisitis ad agendum, et in actu primo proximo constituta, antequam eliciat actum, voluntas sic est suspensa et indeterminata, ut habeat potestatem eliciendi illum vel non eliciendi; ac proinde voluntatis creatæ indifferentia sic est *suspensiva* ut sit etiam *dominativa* et *facultativa*. A Thomistis autem petimus utrum teneant *præmotionem physicam* ita dare voluntati indifferentiam *dominativam* ut voluntas *per* præmotionem, *cum* ea præmotione et *sub* eadem præmotione, habeat potestatem faciendi vel non faciendi id ad quod præmovetur; vel ita ut non habeat hanc potestatem.—Si *primum* tenent, præmotio *de se, vi sua, ab intrinseco* non connectitur *infallibiliter* et *inimpedibiliter* cum effectu; ideoque Decretum decernens eam non est infallibile medium ad hunc effectum, idest consensum voluntatis creatæ, cognoscendum.—Si *secundum* Thomistæ dicunt, immerito asserunt præmotionem dare voluntati indifferentiam dominativam, et eo ipso inintelligibile nobis fit quomodo ea posita responsione valeat dici præmotionem illæsam in voluntate relinquere libertatem.—Redit, ut patet, etsi nonnihil immutatum, dilemma paulo ante propositum.

Alia distinctio et quidem notissima quam Thomistæ adhibent pro re præsenti, est de sensu *composito* et *diviso*. Aiunt, præmotione Dei posita, esse in voluntate potestatem dissentiendi, seu non faciendi illud ad quod præmotio datur, sed in sensu *diviso*, non *composito*:—et hanc distinctionem, addunt, non esse novissime inventam pro necessitate causæ, sed antiquam esse in scholis catholicis, a S. Thoma explicite traditam, a theologis communiter admissam, immo eam esse ab omnibus omnino admittendam, quia si gratia efficax homini datur, ipse libera voluntate utique aget sed cum ea non potest non agere, secus enim gratia non esset efficax, cum talis vocetur illa quæ habet effectum ad quem confertur.

Respondemus: distingui debet inter voluntatem *in actu primo proximo* ad agendum constitutam, et voluntatem *in actu secundo* quæ cum Deo cooperante elicit actum liberum. Si de voluntate *in actu secundo*

spectata sermo sit, quæ *cum Deo cooperante operatur*, a theologis omnibus dicitur, quod et Angelicus Doctor profecto dixit, scilicet, eam voluntatem posse dissentire a divina motione ad actum *in sensu diviso*, sed *non in sensu composito*. Ratio autem hujus distinctionis manifesta est, quia cum voluntas actu operetur ideoque *ipsa consentiat motioni divinæ*, impossibile est quod non consentiat; ac proinde *in sensu composito* illius motionis, seu quando cum illa agit, non potest non agere, licet possit *in sensu diviso*, idest licet potuisset non agere, si abesset illa motio, cum qua agit.—Verum hæc impossibilitas dissensus a motione divina, et necessitas agendi est *consequens* non *antecedens*, *post* electionem voluntatis in signo priori, *non ante* eam; est necessitas *non absoluta*, sed *ex hypothesi*, nimirum ex eo quod voluntas elegerit sic agere; —quæ profecto nullo modo officit libertati.

Sin autem de voluntate quæ adhuc *in actu primo* spectetur sermo sit, theologi Societatis post S. Thomam, aliosque innumeros, docent voluntatem manere ad consensum vel dissensum liberam *non solum in sensu diviso, sed etiam in sensu composito.*

Quare cum agatur de præmotione physica a Thomistis defensa, quæ natura saltem *antecedit* determinationem voluntatis ad actum secundum, cum theologis Societatis negamus locum habere distinctionem sensus divisi et compositi, et intelligere non valemus qua ratione possit voluntas manere libera ad actum, si non maneat ad consensum vel dissensum libera *non solum in sensu diviso, sed etiam in sensu composito.*

Ad majorem dilucidationem eorum quæ hucusque dicta sunt, ad complementum doctrinæ, et ad præcavendas quasdam difficultates, subjungimus animadversiones sequentes ex P. Molina *Liberi arbitrii cum gratiæ donis Concordia*, q. 23., disp. 1. memb. 7.:

"1. Actum aliquem esse liberum, nullam novam rationem formalem dicere in ipso actu, sed dici liberum, quasi extrinseca denominatione a libertate, quæ est in potentia, a qua libere est productus. Potentiam quippe liberam esse non est aliud, quam posse indifferenter elicere hic et nunc, et non elicere actum, vel etiam posse elicere et non elicere contrarium, si in ea ad actum sit libertas, non solum contradictionis, sed etiam contrarietatis. Itaque libertas voluntatis, quæ in ipsa est formaliter, non est aliud quam cum voluntas ex se, atque ex sua essentia, sit potentia ad volendum ea in quibus ratio boni elucet, et ad respuen-

dum ac nolendum ea in quibus apparet ratio mali, sicut visus est potentia ad videndum, et intellectus ad intelligendum; sic tamen esse potentiam ad volendum ac nolendum, ut situm in ipsa sit, quando vult aliqua bona, ea non velle, continendo seu non eliciendo actum, aut etiam eadem nolle, vel hunc quoque actum continere; id quod visui, intellectui, et cæteris non liberis potentiis denegatum est: quando enim suos actus eliciunt, in ipsis non est situm eos non elicere, quin potius naturæ necessitate eos tunc eliciunt. Quo fit, ut libertas voluntatis in eo sit posita, quod ita sit potentia ad volendum, et nolendum, ut non naturæ necessitate eos actus eliciat, sed possit eos non elicere: hoc autem, quod dico, non naturæ necessitate eos producere, posseque proinde eos non elicere, negatio atque conditio est in natura voluntatis, comparatione fere omnium suorum objectorum, fundata, prout ab omni alia potentia, quæ libera non est, distinguitur. Hinc facile intelligetur, quemadmodum quando voluntas velle potest, et non vult, quia videlicet non elicit actum volitionis, quem potest elicere, dicitur libere non velle, ac proinde ea non volitio libera est denominatione a libertate voluntatis, quia ita non vult, ut potuerit velle: qua de causa peccatum meræ omissionis dicitur, vereque est liberum: sic quoque quando voluntas elicit actum, quem potuit non elicere, dici eum actum liberum, non a libertate aliqua, quæ in ipso sit, sed a libertate voluntatis, qua eum potuit non elicere, quando illum elicuit. Itaque libertas actus libere eliciti, non est in ipso actu, sed in voluntate, quæ libere illum elicuit, hoc est, cum facultate eum continendi, seu non eliciendi, a qua facultate denominatione quasi extrinseca liber dicitur, sine alia ratione formali in ipso actu, a qua liber dicatur.

"2. Quamvis actus supernaturales liberi arbitrii emanent a voluntate, et a gratia præveniente, et subit jam rationem gratiæ cooperantis et coadjuvantis ad eorum arbitrium; quia tamen gratia illa, quantum est ex se, agit necessitate naturæ, neque in ea est ulla libertas, actus illos esse quidem supernaturales, quia ab ea gratia emanant, non vero esse ea ratione liberos: contra vero eosdem actus liberos esse, quia emanant a voluntate, quæ ad eos potuit non influere, non vero esse ea ratione supernaturales.

"3. Quando voluntas nostra ad supernaturales actus donis gratiæ adjuvatur, quamvis illis afficiatur atque invitetur ad consensum seu

influxum ex parte liberi arbitrii necessarium, non tamen ab eis determinari et applicari ad eum consensum, sed ipsam sic invitatam, atque adjutam, seipsam innata sua libertate determinare, applicare, ac consentire, seu cooperari, potentem, non solum continere consensum, sed etiam dissentire, ut Concilium Tridentinum definit. Quia tamen consensus ille et cooperatio voluntatis, nisi simul adessent gratiæ dona, esset actio naturalis alterius speciei ab ea quæ producitur cooperantibus simul gratiæ donis, dici potest gratiæ dona suo influxu et cooperatione determinare consensum voluntatis ad speciem aliam actionis supernaturalem, non quidem applicando ac determinando voluntatem ut influat ac consentiat, sed cooperando ac influendo immediate cum illa ad distinctam supernaturalem speciem actionis."

Rationes hucusque dedimus ob quas Decreta ab intrinseco determinantia, a Thomistis propugnata, nobis videntur omnino superflua et libero hominis arbitrio noxia; hoc igitur solum superest ad probationem thesis explendam, scilicet, ostendere cur eadem Decreta prorsus injuriosa Deo esse putamus. Id uno verbo dicemus. Juxta ea quæ pro vindicatione thesis jam exposuimus, præsertim in probatione ex Scripturis desumpta, componere nos non possumus Decreta quæ statuuntur a Thomistis cum veritate catholica qua tenemus Deum nullatenus esse auctorem peccati:—et ideo Decreta illa injuriosa esse Deo nobis videntur.

Breviter respondemus argumentis quæ ex Scripturarum testimoniis desumuntur ad defensionem sententiæ Thomistarum.

1. Loca Sacrarum Litterarum afferuntur in quibus dicitur Deus habere liberum hominis arbitrium in manu sua; ut ex. gr. illud Prov. xxi. 1.: "Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocumque voluerit, inclinabit illud."

Resp.—In illis locis dicitur id quod omnes Catholici tenere debent, ac tenent, nempe, voluntates nostras esse in manu Dei, qui eas in unam vel in aliam partem inclinare potest;—sed *quomodo* id faciat Deus non dicitur, ideoque nihil dicitur quod *præmotioni* a Thomistis propositæ faveat.

2. Loca in quibus efficacia voluntatis divinæ commendatur; ut ex.

gr. illud Ps. cxiii. 3.: "Omnia quæcumque voluit, fecit;" et hoc aliud testimonium Esther xiii. 9.: "Domine Rex omnipotens in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel."

Resp.—Eodem prorsus modo ac pro præcedenti argumento.—Deus, ut patebit inferius, sine præmotione physica, potest a voluntate creata obtinere quidquid voluerit.

3. Loca in quibus Deus dicitur dare nobis *velle*, et opera nostra facere. Ita, ex. g. in Ep. ad Philip. ii. 13. legitur: "Deus est enim qui operatur in nobis et *velle* et *perficere* pro bona voluntate."

Resp.—Ex his testimoniis patet Deum dare nobis vires ad supernaturaliter operandum, prævenire gratia sua voluntatem nostram, et in ipso actu nobiscum operari gratia adjuvante et cooperante;—sed in his *præmotio in sensu Thomistarum* non adstruitur.

4. Loca in quibus opera nostra salutaria uni Deo et voluntati ejus benignissimæ tribuuntur. Inter hæc præcipuum et difficilius intellectu est illud in I. ad Cor. iv. 7.: "Quis te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?" et quod idem Apostolus ait in Epistola ad Romanos, ix. 16.: "Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei."—Ex his locis Thomistæ arguunt sequenti pacto: Opera nostra salutaria, quæ attribuuntur Deo, non ideo ei attribuuntur quasi a nobis non procedant et nullatenus nostra sint; Deo igitur ideo attribuuntur, quia humana voluntas nonnisi præmotione a Deo accepta, quæ *ab intrinseco* efficax est ad obtinendum voluntatis consensum, operatur. Si secus esset, eodem, imo potiori, jure dici posset: 'non miserentis Dei, sed volentis et currentis est hominis,'—quod, ut ait S. Augustinus (*Ench.* c. 32.) 'nullus dicere christianus audebit.'

Resp.—Ad hæc Scripturarum loca intelligenda opus non est recurrere ad præmotionem physicam voluntatis humanæ in sensu Thomistico, quia optime secundum doctrinam Societatis explicari possunt. Etenim opera nostra salutaria dupliciter spectari possunt et debent, nimirum, *in ordine executionis* et *in ordine electionis divinæ*. Jam vero opera nostra salutaria *in ordine executionis spectata attribui debent Deo*, quia licet actus salutaris quem elicimus sit totus a gratia Dei et a voluntate nostra, *principaliter* tamen tribuendus est Deo opitulanti, et non ho-

mini volenti; nam *a*) Deus est qui gratia sua hominem prævenit, eumque excitat, ac præparat ad actum salutarem; et *b*) voluntas etiam postquam excitata fuerit et præparata per gratiam, nonnisi cooperante gratia Dei salutarem actum elicere potest, et elicit.—Sin autem eadem opera salutaria *in ordine electionis divinæ* spectentur, *attribui debent omnino et soli Deo;* nam etsi in potestate hominis sit assentire vel non vocationi divinæ seu gratiæ Dei, solius tamen miserentis Dei est hominem ita vocare, eique conferre gratiam cui homo consensurus sit, prout Deus scientia conditionatorum futurorum certe cognoscit.

Quamobrem ultima operum nostrorum salutarium ratio in Deo solo invenienda est, eaque benignissimæ voluntati ejus unice tribuenda sunt, quia etiam hoc, nimirum quod voluntas humana jam præventa a gratia et elevata per gratiam vocationi Dei consentiat, cum tamen dissentire possit, Deo miserenti tribuendum est, qui ex beneplacito suo voluntati humanæ eam vocationem elargiri voluit, cui noverat ipsam voluntatem daturam esse consensum. Et ideo S. Augustinus in lib. 1. *De diversis quæstionibus, ad Simplicianum*, q. 2. n. 13. aiebat: "Falsum est si quis dicit, Igitur non miserentis Dei sed volentis atque currentis est hominis; quia nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat."

Juxta sensum responsionis quam dedimus S. Anselmus (*De concordia gratiæ et lib. arb.* c. 5.) egregie adnotat: "Cum ait *neque volentis, neque currentis est,* subaudiendum est *quod vult et currit:* velut cum aliquis nudo, cui nihil debet, et qui nullum a se potest indumentum habere, dat vestem: non tunc, quamvis ipse habeat potestatem utendi vel non utendi veste accepta, si ea utitur, imputandum est induto, quia indutus est, sed danti vestem. Quapropter ita dici potest, non est induti, quod est indutus, sed miserentis, idest, vestem danţis."

5. Denique loca Scripturarum a Thomistis citantur quæ dicunt homines a Deo trahi;—sicut illud Joan. vi. 44.: "Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum."

Resp.—Ex modo dictis solutio patet difficultatis. Deus utique hominem ad se trahit, sed auxilio quod per *scientiam mediam,* ut suo loco declarabitur, cognovit esse *congruum;* non autem per *præmotionem physicam* ab intrinseco efficacem, prout in sententia Thomistarum exponitur.

Objectiones ex Patrum testimoniis desumptæ fere omnes solvuntur iisdem responsionibus quas modo dedimus. Præterea cum Patres dicunt Deum *in decretis suis, aut in sua voluntate* cognovisse quæ erat facturus; vel de iis loquuntur quæ solus Deus facit, eique soli libera sunt, vel si sermo sit de actibus liberæ voluntatis creatæ, non significant decretum divinum quod antecedat omnem prævisionem determinationis liberæ voluntatis humanæ, et sit ab intrinseco efficax, ut contendunt Thomistæ.

Postremo loco, ne quid alicujus momenti omittamus ex illis quæ Thomistæ urgent ad suam sententiam tuendam, quædam alia argumenta ab iisdem doctoribus proposita commemoramus, quæ sic se habent.

1. Causa ex sese indifferens et indeterminata ad agendum vel non agendum, ad hoc vel illud agendum, non potest ad unum potius quam ad aliud, nisi per præmotionem physicam determinari. Sed homo prout libertate gaudet, indifferens est ad agendum vel non agendum, ad hoc vel illud agendum. Ergo.—*Major* hujus argumenti probatur. Causa cum supponatur indifferens, non potest, si præmotio non sit, in hoc potius quam in illud propendere, ideoque ad hoc potius quam ad illud se determinare.—Ergo.

Resp. N. Maj. si agitur de voluntate libera. *Ad prob.*—Causa indifferens *indifferentia passiva* non potest se determinare *C.* causa indifferens *indifferentia activa N.*—Homo autem, prout libertate gaudet, seu potius voluntas humana utpote libera, indifferens est indifferentia non *passiva*, qua nimirum solummodo valeat determinationem recipere ab agente extrinseco; sed indifferentia *activa*, qua positis omnibus prærequisitis ad volendum potis est se ipsam ad volendum vel non volendum, ad hoc vel illud volendum determinare.

2. Potentia non exit in actum, nisi per aliquod ens actu. Atqui potentia, etiam *active* indifferens, antequam se determinet ad actum, non est *actu*, sed solum *potentia* operativa. Ergo.

Resp. Dist. Maj.—Potentia non exit in actum nisi per aliquod ens actu, quod eam *moveat* aliquo modo ad agendum *C.* quod eam *determinet* ad agendum *Subd.* Si agitur de potentia *non libera*, seu de illa quæ non habet *indifferentiam activam C.*—Si de potentia *libera*, quæ activa indifferentia prædita est *N.*

Ad *minorem* vero quod attinet, facile concedimus *potentiam activam indifferentem* antequam sese determinet ad actum esse solum *potentia* non *actu* operativam. Id evidens est ex terminis, nam potentia illa antequam agat, profecto non est agens. Sed eo ipso quod dicitur potentia *active* indifferens, vis hujusmodi potentiæ declaratur, qua positis prærequisitis ad agendum, et ideo sufficienter mota ad agendum, valeat se ipsam ad actum pro libero suo arbitrio determinare.

Quo autem pacto Deus, etiam non admissa præmotione physica Thomistarum, *moveat* voluntatem humanam, qua ratione retineat semper rationem *primæ causæ, primi motoris,* et *primi liberi,* quomodo voluntas divina *nullatenus pendeat* a voluntate humana, sed semper hæc ab illa pendeat, non semel antea declaravimus.

THESIS XXVI.

Deus cognoscit contingentia libera absolute futura in seipsis, seu in veritate eorum objectiva, simplicissimo ac æterno intuitu cernens ipsam creatæ voluntatis liberæ determinationem in iis quæ pro aliqua temporis differentia libere fiunt.

Hac thesi enuntiatur doctrina quam communiter theologi Societatis nostræ, aliique multi extra Thomisticam scholam, tenent.

Ad rectam ejusdem thesis intelligentiam nonnulla in antecessum animadvertenda sunt.

Sensus propositionis nostræ est, divinum intellectum ob infinitam suam perfectionem cognoscere futura contingentia libera *in seipsis;* et rationem ex parte eorum cur cognoscantur esse objectivam eorum veritatem, scilicet *esse* determinatum quod habent in aliqua temporis differentia, et secundum quod præsentia sunt Deo in æternitate.—Dicimus ergo Deum, cui nihil futurum est, videre in immutabili *nunc* æternitatis suæ causam liberam creatam in aliqua temporis differentia, jam ad actum cum omnibus requisitis ad agendum dispositam, se determinantem ad ipsum actum, eumque elicientem cum concursu divino simultaneo, ita ut actus ab utroque procedat, sed eo modo ut ratio determinationis a voluntate creata sumatur, et hæc prius *natura, non tempore,* seu *in priori instanti rationis,* producat actum quam Deus. Quare, juxta sententiam quam defendimus ratio ex parte actus, qua

ipse actus cognitionem Dei terminat et a Deo ab æterno infallibiliter et necessario cognoscitur est veritas ejusdem actus, et determinationis voluntatis creatæ, quæ natura prius est in ipso actu.

Dices, ut hæc fiant, Decretum Dei requiritur, ac proinde in hoc Decreto Deus cognoscit ab æterno contingens liberum absolute futurum, et non in veritate objectiva ejusdem futuri contingentis illud intuetur.

Respondemus, aliquod Dei Decretum certo requiri ut liberum contingens futurum in sui temporis differentia existat, sed illud Decretum non esse medium in quo Deus futurum contingens liberum cognoscat. Nam licet Decretum Dei decernens concursum simultaneum requiratur, quo Deus statuat ab æterno cum creata causa libera agere cum hæc actum liberum in tempore eliciet, seu cum futurum hoc liberum contingens in tempore erit; attamen quia iste concursus non determinat voluntatem liberam ad actum eliciendum, immo supponit *in priori rationis signo* voluntatem jam suo proprio libertatis arbitrio determinatam ad actum, non potest dici Deum in Decreto, quo statuit talem concursum, videre voluntatis creatæ liberæ determinationem, sed e contra dici debet concursum hunc a Deo decerni ex præcognita voluntatis liberæ determinatione.

Tenemus igitur, posita scientia conditionatorum, qua Deus ut infra declarabitur, cognoscit quid voluntas humana libere ageret si in talibus vel talibus adjunctis in actu primo proximo ad agendum constituta esset cum concursu divino oblato ad ipsum actum eliciendum; Deum velle humanam voluntatem in illis adjunctis et in actu primo proximo ad agendum constitui in aliqua temporis differentia, et velle eidem voluntati in illa temporis differentia cum se determinabit proprio suo arbitrio ad eliciendum actum, velle, inquam, dare concursum ad eumdem actum. Hoc est Decretum Dei quod supponi debet antequam *videri* possit *determinatio* humanæ voluntatis ad actum eliciendum *absolute futura* in aliqua temporis differentia. In hoc Decreto, ut patet, adhuc non *videtur* illa *futura*, seu pro aliqua temporis differentia realiter *existens* voluntatis humanæ ad actum libera determinatio; eo tamen Decreto posito, infallibiliter Deus videt ipsam determinationem voluntatis humanæ ad eliciendum actum in illa temporis differentia, et a voluntate humana cum concursu divino actum elicitum.

Hinc manifeste apparet actum liberum futurum, seu contingens libe-

rum absolute futurum, quamvis in se sit omnino contingens,—a libera enim voluntatis creatæ determinatione actus ille procedit,—cognosci tamen a Deo ut necessarium; *non* utique *necessitate antecedente*, sed *consequente*, non *absoluta*, sed *hypothetica;* et ideo infallibiliter a Deo cognosci, quin infallibilitas scientiæ Dei ullatenus imponat eidem actui necessitatem. — Attingitur a Deo actus creaturæ liber *in seipso*, et cognoscitur ille actus dum procedit a voluntate libere se determinante ac proinde ab ea quæ nullam habet impositam sibi necessitatem antecedentem, sed tamen habet necessitatem consequentem seu hypotheticam, quia dum vult agere profecto non potest velle non agere, et non potest non agere cum agit.

His præjactis, thesis quam proposuimus probatur

I. *Ex ratione.* Etenim duobus modis contingens aliquod futurum liberum cognosci potest, vel in seipso intuitive, vel in alio.

Cum autem de cognitione divina futuri contingentis liberi agitur, nequit, ut patet, dici Deum in alio illud futurum cognoscere eo modo qui aliquam in se involveret imperfectionem. Debet igitur excludi cognitio illius futuri in testificante, quo modo Prophetæ futura contingentia cognoscunt, revelatione a Deo accepta; et excludi pariter debet cognitio ejusdem futuri in alio, tamquam in effectu. Manet ut futura contingentia quæ in tempore ex libera creatæ voluntatis determinatione fiunt dicantur a Deo cognosci vel *in seipsis*, vel in *causis eorum efficientibus*. Hæ autem causæ non sunt, ut patet, nisi voluntas creata cum omnibus conditionibus suis ad agendum requisitis, ut *causa proxima;* et Deus, ut *causa prima*.

Jam vero in thesi præcedente ostendimus, Deum in seipso, seu in Decreto suo absoluto et antecedente, voluntatem creatam prædeterminante, contingentia futura libera non cognoscere.—Aliunde constat ea cognosci non posse a Deo in voluntate creata, ut *in causa* proxima; nam effectus in causa cognosci non potest nisi secundum esse quod habet in illa; effectus autem contingens in causa sua proxima, etiamsi cum omnibus prærequisitis proxime disposita sit ad operandum, *non habet esse certum et determinatum*, sed indifferens, cum pendeat *a libera* determinatione causæ, quæ indeterminata semper est antequam in effectum prodeat.—Ergo Deus futura contingentia libera cognoscere

nequit *in causa* eorum sive prima sit, sive proxima:—ideoque omnino dicendum est Deum illa futura cognoscere *in seipsis.*

Præterea, hoc alio argumento probatur thesis.— Quidquid veritatem determinatam habet, secundum eam determinatam veritatem quam habet, ab æterno a Deo cognoscitur. Sed contingens futurum liberum habet determinatam veritatem *in seipso.* Ergo contingens futurum liberum *in seipso* a Deo cognoscitur ab æterno.

Major constat ex præcedentibus; Deus enim ob infinitam suam intelligendi perfectionem cognoscit quidquid cognosci potest et omni modo quo ab eo absque imperfectione cognosci potest: porro illud quod habet in se determinatam veritatem cognosci potest, et cognitio ejus *in seipso,* ut antea demonstravimus, nullam in se involvit imperfectionem.

Minor patet. Contingens futurum liberum in aliqua temporis differentia *erit,* ideoque determinatam veritatem *in seipso* habebit; et secundum illam veritatem quam habebit in tempore jam ab æterno præsens est Deo, qui æternitate sua coæquat omnia tempora.

Demum, Deus futura contingentia libera *infallibiliter* ab æterno cognoscit, quæ cum in tempore fiunt, ita ex libera determinatione causæ secundæ sunt ut potuerint non esse. Atqui id nequit intelligi nisi dicatur Deus illa contingentia libera futura cognoscere *in seipsis;* habent enim *in seipsis consequentem* necessitatem, ob quam *infallibiliter* Deus cognoscere ab æterno potest ea esse futura. Ergo dicendum est, Deum futura contingentia libera cognoscere *in seipsis.*

II. *Ex Patribus* thesis nostra probatur.

Et primo quidem ex locis in quibus concorde voce pronuntiant ea quæ libero hominis arbitrio fiunt non ideo in tempore fieri quia ab æterno a Deo sciuntur, sed ideo præsciri a Deo quia in tempore fiunt. In vindicationem præcedentis thesis jam Patrum testimonia quæ id docent attulimus;—illis addimus, pro rei gravitate, sequentia.

Origenes, *in Commentariis suis in Genesim* (tom. 3. n. 5–7.) apertissime loquens, ait: "Quemadmodum si quem imperitia temerarium ac præcipitem esse videas, eaque temeritate impulsum lubrico sese itineri committere, et eum labente fallenteque vestigio ruiturum intelligas, ipsi tamen prolapsionis causa non es; ita plane sentiendum est, Deo, quod cujusmodi quisque sit futurus præviderit, causas etiam quamo-

brem ejusmodi sit futurus, quæque ab eo vel improbe, vel præclare gerenda sint, esse perspecta. Atque, ut libere, quod res est, eloquamur, non Dei modo prænotionem rerum causam non esse (nec enim quem peccatorem Deus esse prævidit, eum dum re ipsa peccat, ad facinus quasi manu deducit): sed etiam, quod a communi sensu remotius quidem sed verum tamen est, id ipsum quod futurum sit, ejusmodi prænotionis causam esse. Neque enim idcirco fit quod futurum esse cognoscatur; sed quod futurum sit, idcirco futurum esse cognoscitur.... Verum dilucidius hac de re hunc in modum statuemus: Si Petro similis apostolus Judas esse potest, potest etiam Deus Judam apostolum Petro similem futurum cognoscere. Similiter, si proditor Judas esse potest, potest quoque Deus illum nosse proditorem futurum. Jam si reipsa proditor Judas erit, Deus sane qui utrumque illud fieri posse prænovit, cum in unum cadat ut contingenter fiat, rei veritatem prænoscens, Judam re ipsa proditorem futurum prænoscet, cum interea quod eum in modum cognoscit, aliter ex sese evenire posset. Itaque non immerito divinæ prænotioni ejusmodi oratio tribuatur: Accidere omnino potest, ut hoc ab isto fiat; nec minus tamen ut contrarium: ego vero, cum fieri utrumque possit, alterum hoc futurum novi."

Simili modo loquitur Theodoretus (in ep. ad Rom. c. viii. v. 30.: "*Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, hos et glorificavit.* Quorum propositum præscivit, hos ab initio prædestinavit; prædestinatos autem etiam vocavit, deinde vocatos per baptismum justificavit; justificatos vero glorificavit, filios nominans et Sancti Spiritus eis dans gratiam. Cæterum nemo præscientiam horum causam esse dicat. Non enim præscientia eos tales effecit, sed Deus ea quæ futura erant procul prospexit ut Deus. Neque enim, si ferocem equum videns, frenum mordentem, et sessorem minime tolerantem, dixerim eum præcipitio appropinquantem casurum, deinde id quod dixi evenerit, equum ego in præcipitium conjeci, sed quod futurum erat prædixi, ex equi ferocia conjecturam faciens. Deus autem universorum omnia procul videt, ut Deus; non tamen huic affert necessitatem ut virtutem exerceat, illi autem ut male agat. Etenim si ad utrumvis eorum ipse vim affert, non jure vel hunc laudat et coronat, vel in illum supplicium decernit."

Gaudentius Brescianus (*Serm.* 3. Migne P. L. t. 20. p. 863.) idem

docet: "Synagoga Judæorum quod erat crudeliter futura prædictum est, non ut fieret jussum est. Nec ideo factum est quia prædictum erat, sed ideo prædictum est quia erat futurum, ut præscientiam suam Deus in his quæ per libertatem arbitrii hominum futura erant ostenderet. Libertatem diximus arbitrii, quia voluerunt Judæi facere quod fecerunt, et utique si noluissent, non fecissent."

In eumdem sensum Ratramnus loquens de Angeli lapsu hæc habet (*De Prædestinatione Dei*, lib. 2. Migne, P. L. t. 121. p. 69.): "Ecce unde cecidit. Non enim ideo conditus est ut caderet, nec idcirco cœlestibus prælatus agminibus, ut superbiret; nec propterea perfectus in viis suis est a die conditionis suæ, ut ad iniquitatem declinaret, et adversus sui Conditoris benignitatem superbia tumidus extolleretur. Ille tamen qui novit omnia, et cui nihil est præteritum, nihilque futurum, sed universa præsenti contemplatur intuitu, noverat illum ita casurum; nec tunc tantum novit quando cecidit, aut quando interiora sua replevit iniquitate, sed antequam illum crearet, hæc cognoscebat; nec tamen cognitio Dei compulit eum ad ruinam, sed iniquitas ejus. Deinde sermo prophetalis prosequitur: 'Et ejeci te de monte Dei, et perdidi te, o Cherub protegens, de medio lapidum ignitorum (Ezech. xxviii. 16.).' Causa quoque ejectionis, et perditionis ejus subnectitur: 'Elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo (Ibid., 17.);' id est, non ego te ad perditionem compuli, sed tu tibi causa perditionis fuisti, qui propter superbiam adversus auctorem intumuisti, et sapientiam quam tibi tribui perdidisti; dum per eam noluisti timore sancto subditus fieri Conditori: sed considerans celsitudinis tuæ gloriam, unde subjectus esse despexisti, inde celsitudinem amisisti."

Et paulo post, loquens de iis quos universale diluvium e terra delevit, ait: "Si cogitationes [Deus] a longe non solum cognoscit, verum etiam intelligit; humanorum actuum seriem antequam fiant sine dubio a longe cognoscit, qua de re eorum, quos spumante diluvio perdidit, ante novit opera, quam facta sint: non tamen propter ejus notitiam, qua gesturos illos talia qualia gesserunt a longe cognovit, sed propter suæ malignitatis adinventiones, ea fecerunt pro quibus perire meruerunt. Nam si considerentur facta illorum, et Dei præscientia: non facta eorum ex Dei præscientia descenderunt, sed infra divinam scientiam, quæ universa comprehendit, etiam illa fuerunt. Causam vero et originem non

ex illa sumpserunt, sed humani cordis præsumptione, non enim de fonte bonitatis, nisi bonitas manare potest; nec vitium aliquando de virtute sumpsit originem. Itaque sicut delicta, quibus offenderunt, intra latitudinem divinæ scientiæ conclusa fuerunt: sic quoque et pœna, qua judicati sunt, non postquam peccavere æternitatis consilio concepta est, sed sicut Dei scientiam nunquam eorum facta latuerunt, sic nec pœnæ modus, qua talia gesta damnarentur, divini prædestinationem judicii aliquando præterivit."

Et S. Prudentius Trecensis in opere *de Prædestinatione* contra J. Scotum, c. 11. (Migne, P. L. t. 115. p. 1157.), inquit: "Prædestinatio Dei, sicut et præscientia, nullam vim futuris ingerit, nullam necessitatis violentiam importat. Quamvis enim quidquid Deus præscivit et prædestinavit, ita, nec omnino aliter, necesse sit fieri: non tamen ideo quia præscita vel prædestinata sunt, fiunt; sed quia futura indubitabiliter sciebantur, præscita ac prædestinata potentissime intelliguntur. Non ergo ideo fit aliquid quia Deus præscivit, sed ideo ille præscivit quia futurum scivit. Ac per hoc non est culpa præscientis et prædestinantis Dei, si aliquis perit, sed creaturæ rationalis, quæ sibi meritum pereundi male vivendo, ejusque bonitatis largitatibus abutendo, comparavit. Prædestinavit igitur Deus peccantem ad supplicium æternum, secundum id quod eum præscivit male victurum, et in malis operibus obstinatissime perseveraturum: proinde culpa est ejus, qui talis futurus præscitus est, non Dei qui talem præsciens, merito prædestinavit ad pœnam."

Secundo thesim nostram probant Patres qui docent Deum ab æterno intueri *ipsam voluntatem nostram* se determinantem in aliqua temporis differentia, et ideo eam præscire.—Valeat pro omnibus testimonium S. Fulgentii (lib. 1. *ad Monimum*, c. 24.): "Deus itaque," ait, "omnia hominum opera, sive bona, seu mala præscivit, quia eum latere nihil potuit, sed sola bona prædestinavit, quæ se in filiis gratiæ facturum esse præscivit; mala vero futura opera illorum quos non prædestinavit ad regnum sed ad interitum, præscivit potentissima deitate, et ordinavit provida bonitate; et quia præscius fuit quod eadem mala, non solum ipse facturus non esset, sed nec homo in quantum ei humiliter adhæsisset, in eo nobis insuperabilem potentiam præscientiæ suæ magis ostendit, quia nec in malis prædestinationem justitiæ suæ vacare permisit. Ostensurus

itaque Deus, quid reddendum præsciverit, et quid donandum, prædestinavit illos ad supplicium, quos a se præscivit voluntatis malæ vitio discessuros. Et prædestinavit ad regnum, quos ad se præscivit misericordiæ prævenientis auxilio redituros et in se misericordiæ subsequentis auxilio esse mansuros.... Præscivit enim voluntates hominum bonas et malas, prædestinavit autem non malas, sed solas bonas."

Tertio sententiam quam tuemur demonstrant loca Patrum qui præscientiam Dei nullam humanæ libertati necessitatem imponere ostendunt *ex eo quod ab æterno intuetur Deus in seipsa liberam determinationem voluntatis nostræ pro aliqua temporis differentia futuram;* et declarant rationem præscientiæ Dei ex parte rei cognitæ esse ipsam veritatem rei aliquando futuram.

S. Augustinus manifeste id docet textu superius jam citato. In lib. 3. *De libero arbitrio* c. 3. ait: "Attende, quæso, quanta cæcitate dicatur, si præscivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam præscivit, necesse est ut velim quod ille præscivit: si autem necesse est, non jam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam præscivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille præsciverit?... voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius ipsa erit. Voluntas ergo erit, *quia voluntatis est præscius.* Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo *et potestatis est præscius.* Non igitur per ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit, quia ille cujus præscientia non fallitur, *adfuturam* mihi esse *præscivit.*"

Boetius de eadem re præclarissima hæc habet in opere *De Consolatione Philosophiæ*, lib. 5. prosa 6.: "Si in mea, inquies, potestate situm est mutare propositum, evacuabo Providentiam, cum, quæ illa prænoscit, forte mutavero. Respondebo. Propositum te quidem tuum posse deflectere, sed, quoniam et id te posse, et an facias, quove convertas, præsens Providentiæ veritas intuetur, divinam te præscientiam non posse

vitare; sicuti præsentis oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate converteris. Quid igitur, inquies? Ex meane dispositione scientia divina mutabitur, ut cum ego nunc hoc, nunc illud velim, illa quoque noscendi vices alternare videatur? Minime. Omne namque futurum divinus præcurrit intuitus, et ad præsentiam propriæ cognitionis retorquet ac revocat. Nec alternat, ut existimas, nunc hoc, nunc illud prænoscendi vices; sed uno ictu mutationes tuas manens prævenit atque complectitur. Quam comprehendendi omnia visendique præsentiam, non ex futurarum proventu rerum, sed ex propria Deus simplicitate sortitus est."

S. Anselmus optimum etiam nobis testimonium præbet in opere *De concordia præscientiæ Dei cum libero arbitrio*, c. 3. "Itaque," inquit, "quod vult libera voluntas, et potest et non potest non velle, et necesse est eam velle. Potest namque non velle antequam velit, quia libera est; et cum jam vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est; quoniam impossibile illi est idipsum simul et velle et non velle. Opus vero voluntatis, cui datum est ut quod vult sit, et quod non vult non sit, voluntarium sive spontaneum est; quoniam spontanea voluntate fit: et bifariam est necessarium, quia et voluntate cogitur fieri, et quod fit non potest simul non fieri. Sed has necessitates facit voluntatis libertas, quæ, priusquam sint, eas cavere potest. Hæc omnia Deus, qui scit omnem veritatem et nonnisi veritatem, sicut sunt spontanea vel necessaria, videt, et sicut videt, ita sunt. Hac ergo consideratione palam est quia sine omni repugnantia, et Deus præscit omnia, et multa fiunt ex libera voluntate, quæ, antequam sint, fieri potest ut nunquam sint; et tamen quodammodo sunt necessitate: quæ necessitas, ut dixi, descendit de libera voluntate."

III. Confirmatur thesis ex auctoritate B. Alberti Magni, S. Thomæ et S. Bonaventuræ.

Albertus Magnus in opere *De Apprehensione*, parte 9. n. 10. postquam dixerit "Deum non solum præcognoscere futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantum ad ipsum exitum vel executionem ordinis;" explicat quomodo Deus intelligat, et addit: "Soli igitur Deo proprium esse relinquitur vere scire futura, cui nihil præteritum aut futurum, sed omnia sunt præsentia, et quantum ad causarum ordinem et

quantum ad hujusmodi ordinis executionem, intuitu simplici uno ac in uno indivisibili nunc comprehensa."—Et ne quis putaret cognitionem futurorum a Deo semper haberi in decretis quibus statuit illa esse futura, hanc animadversionem subjungit: "Attende quod divina præscientia futura *respicit uno modo secundum quod sunt in seipsis*, inquantum scilicet *ipsa præsentialiter intuetur:* alio modo secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus: et licet contingentia futura prout sunt in seipsis determinata sint ad unum, tamen prout sunt in suis causis non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Quamvis autem hæc duplex cognitio præscientiæ divinæ semper in divino conjungatur intellectu, non tamen semper in prophetica revelatione conjungitur: eo quod agentis impressio non semper ipsius adæquat virtutem agentis. Unde revelatio prophetica quandoque est quædam impressa similitudo præscientiæ divinæ prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis, et talia quidem sic eveniunt, utpote illud Isaiæ: Ecce virgo concipiet. Quandoque vero ipsa prophetica revelatio similitudo est impressa ejusdem præscientiæ divinæ, prout respicit ordinem causarum ad effectus tantum; et tunc quidem quandoque aliter evenit quam prophetetur, nec tamen prophetiæ subest falsum: sensus enim prophetiæ est: quoniam inferiorum aut naturalium causarum dispositio sive humanorum actuum hoc habet ut talis sequatur effectus. Sicque intelligi debet illud Is. (c. xxviii.): 'Morieris tu, et non vives;' idest, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur. Et illud Jonæ (c. iii.): 'Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur,' idest, merita Ninive hoc exigunt ut subvertatur."

S. Thomas autem doctrinam quam defendimus sæpissime tradit et vindicat.

In 1. Dist. 38. q. 1. a. 5., ut quæstionem solvat de modo quo Deus contingentia futura cognoscit, hæc præmittit: "Sciendum est quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causæ quædam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quæ impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclypsis, et hujusmodi. Quædam autem sunt causæ ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed

quamdam, inquantum sunt magis determinatæ causæ ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quæ tanto magis erit certa, quanto causæ sunt magis determinatæ ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et judicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quædam causæ sunt quæ se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet *in causis suis nullo modo cognosci possunt.* Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc *habent in seipsis esse determinatum*; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit, necessarium est; et certam cognitionem habere potest."

His præmissis, propius ad solutionem quæstionis accedens, S. Thomas ait: "Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab æterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed *prout est in esse* suo determinato. Cum enim, re existente, ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni: patet etiam quod Deus ab æterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine *de Consol.* (lib. 5. prosa ult.). Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit æternus, oportet quod cognitio ejus modum æternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen æternitas ejus est præsens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut præsentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius.... Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident hæc contingentia succedentia præsentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset præsentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno æterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab æterno

præsentialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab æterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab æterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu præcedentis temporis esse futuram, et respectu futuri præteritam: sed videt istud tempus in quo est præsens, et rem esse præsentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora: et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur *secundum hoc quod præsentialiter in actu est* quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest."

Et in responsione ad 3. inquit: "Actus divinæ cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est; quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium; quia *ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali;* et ideo simile est sicut si ego videam Socratem præsentialiter currere; quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiæ et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta."

Nec minus aperta sunt quæ docet in *Quæstionibus disputatis*, q. 2. *de Veritate*, art. 12. "Nos," dicit, "videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt præsentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive quæ præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed *ea inspicit esse tunc quando sunt:* unde ex hoc non removetur quin contingenter eve-

niant."—Et in eadem quæstione, respondendo ad 1. objectionem, ait: "Licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, *veritatem determinatam* habet; et hoc modo *super illud* fertur intuitus divinæ cognitionis."—In responsione vero ad 2. addit: "contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est: quia quod est, necesse est esse quando est, ut in 1. *Periherm.* (cap. 6. declinando ad fin.) dicitur: non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut et visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens."

Ergo juxta doctrinam Aquinatis clarissime traditam ideo Deus infallibiliter cognoscit futura contingentia libera quia conspicit ea ab æterno prout *in seipsis sunt*, et in seipsis determinatam veritatem habent.

Ne quis autem suspicari valeat sanctum Doctorem hanc doctrinam deinde mutasse, aut ambigue ea de re aliis in locis locutum fuisse, quæ retulimus ipse repetit in 1. libro *Contra Gentes*, c. 67., ubi ait: "divinus intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent *in seipsis:* nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem."

Etiam in libro 1. *Periherm.* Lect. 14. dicit: "Uno intuitu [Deus] videt omnia quæ aguntur secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad ejus intuitum prout est in solo ordine suarum causarum, quamvis et ipsum ordinem causarum videat; sed omnino æternaliter *sic videt* unumquodque eorum quæ sunt in quocumque tempore, *sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso*, non in causa sua. Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur contingentia, quæ respicit ordinem causæ ad effectum: tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in seipso jam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quæ fiunt in tempore; et tamen ea quæ in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter."

In *Compendio Theologiæ* ad F. Reginaldum socium suum carissimum, c. 133., ait: "De contingentibus [Deus] certam cognitionem habet, quia

etiam antequam fiunt intuetur ea prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia, non sint determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit; tamen prout sunt actu in suo esse, jam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio."

Demum in *Summa theologica*, 1. q. 14. a. 13. exponens modum quo Deus contingentia futura infallibiliter cognoscit, "in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata," inquit: "Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in se ipso, secundum quod jam in actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde *quicumque* cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum *est actu in se ipso*. Et licet contingentia fiant actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse; æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus."

Et in eadem *Summa*, 1. q. 57. art. 3. ait: "Futurum dupliciter potest cognosci: uno modo in causa sua.... Alio modo cognoscuntur futura *in seipsis;* et *sic* solius Dei est futura cognoscere, non solum quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideo unius *Dei intuitus* fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia; et videt omnia *ut in seipsis sunt*, sicut supra dictum est, qu. 14. art. 7. et 9. cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus et quilibet in-

tellectus creatus deficit ab æternitate divina; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse."—Idem omnino repetit in q. 86. a. 4.

Ad S. Bonaventuram quod attinet unum citamus testimonium ejus clarissimum. De divina præscientia futurorum contingentium loquens (1. *Sent. dist.* 40. a. 2. q. 1. in resp. ad 1., 2. et 3.) ait: "Est iterum infallibilis, quoniam est totum posse præsciri circumplectens: et ideo in nullo potest falli, nec circumveniri. Et est exemplum in libro *de Consolatione*, quod si aliquis aspiceret de loco eminenti circumjacentem regionem, ubi est multitudo viarum, quas omnes simul et uno aspectu videret; ambulans per locum suum, quamvis possit per diversas vias ire, non tamen posset visum ejus latere, pro eo, quod nullam viam posset ire quam ille non videret. Si ergo intelligatur unus esse visus qui posset omnes vias prævidere, et totum posse euntis, nullo modo quis eum prævidentem circumvenire posset. Et talis est aspectus divinæ prescientiæ, quia ab æterno cognovit quod cogitare poteramus, vel velle: et simul cum hoc vidit in quam partem nostra voluntas et operatio inclinatur. Et quia totum posse, et velle, et agere complectitur, ideo non potest falli."

ARTICULUS NONUS

De modo quo Deus cognoscit contingentia conditionate futura.

Sicut de contingentibus absolute futuris, de quibus in præcedente articulo disputavimus, ita de contingentibus conditionate futuris duæ sunt sententiæ ad quas theologorum omnium opiniones, de modo inquirentium quo Deus infallibiliter illa cognoscat, possunt reduci. Prius igitur eam, quæ Thomistarum est, exponemus et prout licet nobis impugnabimus; deinde aliam, quæ a theologis Societatis nostræ defenditur, debitis declarationibus pro vera ejus intelligentia simul propositis, vindicabimus.

Itaque Thomistæ, "consentanee ad sua principia," ait Billuart (*De Deo*, dissert. 6. a. 6. § 1.), dicunt futura conditionata libera "a Deo cognosci in suo decreto subjective absoluto et objective conditionato, quod sic exprimitur: Volo quod id fiat, si talis conditio ponatur, v. g., volo quod Tyrii convertantur, si prædicetur eis Evangelium."

De eadem re loquens Gotti (*Theol. schol. dogm.* t. 3. q. 6. dub. 2.), postquam triplex decretorum genus in Deo distinxerit, et de duobus prioribus locutus fuerit, seu de decretis quæ in Deo absoluta sunt tum ex parte subjecti tum ex parte objecti, et de aliis quæ ex utraque parte sunt conditionata; ita prosequitur: "Tertium decretorum genus dicitur absolutum ex parte subjecti, et conditionatum ex parte objecti, quod actu quidem existit, de re tamen ponenda non absolute, sed sub aliqua conditione; seu quo Deus absolute statuit aliquid futurum, si talis vel talis conditio ponatur, quod sic explicari potest: *Volo dare Petro quæ postulaverit, si oraverit;* vel: *Volo ipsi dare gratiam, si audiat concionem.* Dicitur autem hoc decretum subjective absolutum quia actu existit in Deo, ad differentiam decreti subjective conditionati, quod actu non existit, sed *existeret, si* etc. Dicitur quoque conditionatum objective, quia res decreta non erit, nisi conditio præfixa ponatur, ad differentiam decreti absoluti objective, quo res decreta independenter ab omni conditione erit."—Hac autem animadversione præmissa, concludit: "Dico. Circa futura contingentia conditionata dantur in Deo decreta absoluta ex parte subjecti et conditionata ex parte objecti. Ita omnes discipuli S. Thomæ, et veriores Scotistæ."

Attamen, atque id quam maxime attendendum est, decreta subjective absoluta et objective conditionata, de quibus loquuntur Thomistæ ut explicent quomodo Deus infallibiliter cognoscat contingentia condionate futura, aliud necessario decretum in Deo supponunt, illud scilicet quo Deus decernit conditionem non esse ponendam: nam contingentia conditionate futura, quæ essent utique futura, si poneretur conditio, quia conditio non ponitur, non sunt futura. Positio autem conditionis a solo Deo pendet, juxta Thomistas; ideoque, juxta eos, conditio non fuit posita quia noluit Deus:—debuisset enim, ut poneretur, velle præmovere et prædeterminare voluntatem creatam ad liberum actum, quod cum noluerit, ille actus liber, qui conditio esset, non erit futurus.

Quare in systemate Thomistarum, circa illa contingentia conditionate futura, quæ modo ad exemplum proposita fuerunt, ita decreta Dei intelligi debent: *Volo dare Petro quæ postulaverit, si oraverit; attamen nolo dare illi gratiam ab intrinseco efficacem ut oret; ideoque nec orabit, nec accipiet quæ postulasset et obtinuisset si orasset.* Et similiter in alio exemplo: *Volo dare eidem Petro gratiam, si audiat concionem; nolo tamen illi dare præmotionem physicam, ob quam, si eam haberet, concionem audiret; ac proinde concionem non audiet, nec habebit gratiam.* Demum in casu Tyriorum et Sidoniorum de quibus loquitur Christus, decreta Dei, juxta Thomistas, hæc fuissent: *Volo Tyriorum et Sidoniorum conversionem, ideoque volo illis dare gratiam ab intrinseco efficacem et indeclinabiliter conjunctam cum eorum conversione, si audiant prædicationem Evangelii et videant miracula Christi; nolo tamen ut Evangelii prædicationem audiant et miracula Christi videant.*

Adversus hujusmodi decreta proponitur

THESIS XXVII.

Deus non videtur contingentia conditionate futura cognoscere in decretis suis subjective absolutis et objective conditionatis.

Hæc thesis ut jam demonstrata haberi merito potest ex iis quæ in præcedente articulo, contra decreta ab intrinseco prædeterminantia voluntatem creatam quoad contingentia libera absolute futura, disputavimus. Etenim, ut audivimus a Billuart, Thomistæ "consentanee ad sua principia" loquuntur cum agunt de cognitione quam Deus habet con-

tingentium conditionate futurorum, et sicut pro absolute futuris, ita etiam pro conditionate futuris seu futuribilibus, requirunt decretum ex parte Dei absolutum prædeterminans voluntatem creatam. Cum ergo decretum hoc prædeterminans non esse admittendum demonstraverimus pro contingentibus absolute futuris, simul etiam demonstravimus idem decretum quoad contingentia conditionate futura non esse admittendum.

Attamen etiam directe et specialibus argumentis probatur thesis.

I. Primo quidem *ex Scripturis*, scilicet ex notissimis Christi verbis in Evangeliis Matthæi (xi. 20.) et Lucæ (x. 13.) relatis quæ ita se habent: "Væ tibi, Corozain, væ tibi Bethsaida; quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere et cilicio pœnitentiam egissent."

Ex his verbis sequenti pacto argumentamur:

Christus increpat Corozaitas et Bethsaiditas propterea quod pœnitentiam non egerint, cum Tyrii et Sidonii, si vidissent miracula quæ ipsi viderant, eam certo egissent. Sed hæc increpatio injusta foret, si Christus pœnitentiam conditionate futuram Tyriorum et Sidoniorum cognovisset in decretis divinis subjective absolutis et objective conditionatis, prout Thomistæ contendunt. Ergo Christus pœnitentiam illam conditionate futuram non cognovit in decretis subjective absolutis et objective conditionatis;—ac proinde hæc decreta non sunt medium in quo Deus contingentia conditionate futura certo cognoscat.

Major constat ex verbis Christi.—*Minor* probatur. Etenim injuste quis increpat eos qui non fecerunt id quod alii fecissent præcise quia id non fecerant, si ingens disparitas est inter illos in auxiliis omnino necessariis ad operandum, quæ ex solo increpantis arbitrio concessa fuerunt vel denegata.—Atqui talis profecto disparitas inter Corozaitas ac Bethsaiditas ex una parte et Tyrios ac Sidonios ex alia parte fuisset, si pœnitentia conditionate futura Tyriorum et Sidoniorum cognita fuisset, prout contendunt Thomistæ, in decretis divinis subjective absolutis et objective conditionatis.—Ergo injuste Christus Corozaitas et Bethsaiditas increpasset, si, prout contendunt Thomistæ, pœnitentiam Tyriorum et Sidoniorum in decretis divinis subjective absolutis et objective conditionatis cognovisset.

Ultima *minor* manifesta est; nam juxta Thomistarum sententiam, ideo pœnitentia conditionata Tyriorum et Sidoniorum fuit cognita, quia

ex solo beneplacito suo Deus, decreto absoluto prædeterminante, statuit eos *præmovere physice* ad pœnitendum, si apud eos fierent miracula Christi, quæ nihilominus noluit fieri. Pro Corozaitis autem et Bethsaiditis non fuit decretum divinum prædeterminans eos ad pœnitendum, immo fuit prædeterminatio ad entitatem actuum impœnitentiæ.

Præterea, ut evidentius adhuc pateat ratio quam pro thesi deducimus ex verbis Christi, animadvertendum est, quod si dicatur pœnitentia Tyriorum et Sidoniorum conditionate futura esse cognita in decreto prædeterminante, ut placet Thomistis, Christus objurgare Judæos non potuit nisi vel 1. quia pœnitentiam sine prædeterminatione physica non egerunt; vel 2. quia prædeterminationem ad pœnitentiam agendam non habuerunt. Porro ob neutram causam objurgatio poterat esse justa. Non quidem *ob primam causam*, quia nemo juste objurgatur, cum pœnitentiam non agit eo modo, quo illam agere ei est impossibile; impossibile autem erat Judæis, juxta doctrinam a Thomistis propugnatam, sine prædeterminatione agere pœnitentiam.—Non *ob secundum causam*, quia pariter nemo objurgatur juste eo quod careat re, cujus habendæ vel acquirendæ liberam non habet potestatem; talis vero res est prædeterminatio physica, juxta Thomistarum principia. Hinc Judæi Christo increpanti potuissent hoc modo respondere: Domine, vel vis ut sine prædeterminatione vel vis ut cum prædeterminatione pœnitentiam agamus: si *primum*, petis quod omnino est impossibile; si *secundum*, da nobis prædeterminationem, sicut eam daturus esses Tyriis ac Sidoniis, et tunc, non autem modo, si pœnitentiam non agamus, quam illi essent acturi, objurga nos.

Rem nostram similitudine quadam Nicolaus Martinez illustrat (*De scientia Dei*, Controv. 3. disp. 3. sect. 4.) dicens: "Si quis ita loqueretur: muri romani fortiores sunt arce Mantuana, quia iisdem tormentis bellicis, quibus illi resistunt, hæc vinceretur; intellige tamen, quod arx Mantuana quateretur globis quadraginta librarum, muros autem romanos quati solo exploso pulvere tormentario; certe irridendus esset et loqui per jocum putaretur. Ita Christus Dominus locutus est, juxta explicationem adversariorum. O Galilæi duriores estis Tyriis, quia iisdem virtutibus, quibus vos resistitis, illi cederent et vincerentur; intellige tamen, illos cessuros fuisse virtuti prædicationis meæ addita præmotione physica prædeterminante irresistibiliter ad fidem, qua præmotione vos

caretis ; nec solum caretis, sed et prædeterminatione contraria estis irresistibiliter prædeterminati ad actum infidelitatis secundum suam entitatem."

Verum Thomistæ ratiocinationi nostræ reponunt tum indirecte, tum directe. Et primo *indirecte*, ostendendo eamdem omnino difficultatem quam proposuimus contra decreta subjective absoluta et objective conditionata manere, et a nobis etiam esse solvendam, etiamsi decreta illa non admittantur ; nam semper, aiunt, manet verum, etiamsi illa decreta non extarent, Judæos quos Christus increpabat quia pœnitentiam non egerant, non habuisse gratiam *efficacem*, secus enim pœnitentiam egissent ; et ex alia parte *eam gratiam cum qua pœnitentiam egissent* Tyrii et Sidonii fuisse datam eis si prædicationem Evangelii audivissent et miracula Christi vidissent. Ingens ergo, dicunt, disparitas erat inter illos ; et si injusta putatur increpatio Christi in sententia quæ statuit pœnitentiam Tyriorum et Sidoniorum fuisse cognitam in decretis divinis subjective absolutis et objective conditionatis, injusta pariter in alia sententia dicenda esset.

Respondemus, *concedendo* utique adversariis nostris Corozaitas et Bethsaiditas *non habuisse gratiam efficacem*, quæ data fuisset Tyriis et Sidoniis ; sed *negando* eis *conclusionem quam ex eo deducunt*, nempe illam disparitatem reddere injustam increpationem Christi in sententia quam defendimus, sicut redderet eam injustam, ut nobis aperte videtur, si decreta quæ Thomistæ defendunt admitti deberent.—Etenim, in sententia quam propugnamus, Corozaitæ et Bethsaiditæ habuerunt gratiam omnino sufficientem ad pœnitendum, adeoque si pœnitentiam non egerunt ipsis solum tribuendum est ; e contra in systemate Thomistarum Corozaitæ ac Bethsaiditæ caruerunt præmotione physica ad pœnitentiam agendam, sine qua præmotione pœnitere nullatenus poterant, et erant præmoti ac irresistibiliter prædeterminati ad actum infidelitatis et impœnitentiæ secundum suam entitatem.—Juxta sententiam, quam tuemur, gratia efficax *in actu primo*, seu ut præveniens et ad pœnitentiam prærequisita, *entitative et intrinsece* non differt a gratia sufficiente ; et *sub hac ratione* Corozaitæ et Bethsaiditæ non caruerunt gratia efficaci ; gratia vero efficax *in actu secundo*, seu ut operans, *respective* et *extrinsece* differt a mere sufficiente in hoc quod cum efficaci gratia conjungatur actualis consensus voluntatis, qui est in libera hominis po-

testate; et hanc gratiam Corozaitæ et Bethsaiditæ non habuerunt, quia gratiæ ipsi datæ libere non consenserunt; consensissent autem Tyrii atque Sidonii si illa entitas gratiæ data eis fuisset. Quare in sententia quam defendimus, increpatio Christi justissima fuit, ut patet, quæ hunc reddit sensum: Væ vobis, Corozaitæ et Bethsaiditæ, quia vos voluntaria obstinatione inefficacem redditis gratiam meam, quæ si Tyriis et Sidoniis exhibita fuisset, voluntaria eorum cooperatione fuisset efficax. Contrarium autem sequi videtur apertissime ex Thomistarum doctrina, qui entitatem et vires diversas tribuunt gratiæ efficaci et sufficienti.

Attamen Thomistæ contendunt, et ita *directe* respondent argumentis nostris, merito juxta eam quam tenent doctrinam potuisse Christum Judæos seu Corozaitas et Bethsaiditas præ Tyriis et Sidoniis increpare; culpa enim eorum factum est quod conversi non fuerint. Etenim, aiunt, caruerunt utique Corozaitæ et Bethsaiditæ prædeterminatione ad pœnitentiam, sed vel quia majora quam Tyrii et Sidonii peccata commiserunt, et ideo majus conversioni opposuerunt impedimentum; vel quia gratiæ prævenienti restiterunt, et non egerunt sicut Tyrii et Sidonii egissent, seu se ab ea moveri non siverunt. "Concludo et firmissime tenendum moneo," ait Billuart (*de Deo*, dist. 8. a. 4. § 3.), "quod, quamvis verum sit hominem ideo consentire gratiæ sufficienti quia habet per se efficacem, falsum sit tamen ideo resistere sufficienti quia caret efficaci; sed e contra ideo caret efficaci quia resistit sufficienti, proindeque merito imputatur illi quod ea careat et quod ea absente non implet mandatum. Causa vero cur resistat sufficienti non alia quærenda est, ut jam dixi, quam mala voluntas."

Respondemus negando adversariorum nostrorum assertum, nempe, juxta eorum doctrinam nonnisi malam voluntatem Corozaitarum et Bethsaiditarum fuisse causam ob quam conversi non egerint pœnitentiam, ideoque justissime increpatos fuisse a Christo Domino.—Hoc assertum videtur nobis admodum infirmum.

Quod autem dicimus facile ac multiplici ratione probare possumus. Etenim Thomistæ asserunt Judæos, de quibus loquimur, licet caruerint prædeterminatione ad pœnitentiam, quam conditionate decrevit Deus dare Tyriis atque Sidoniis, fuisse tamen hujus carentiæ reos, et ipsis quod conversi non fuerint esse unice imputandum, quia majora pec-

cata quam illi patraverant, ideoque majus impedimentum pœnitentiæ ac prædeterminationi ad pœnitentiam opposuerant.—Sed

a) Adnotamus Christum non objurgasse illos Judæos, Corozaitas nempe et Bethsaiditas, ob præcedentia peccata, quæ impedimentum fuerunt ad prædeterminationem pœnitentiæ habendam: sed speciatim ob eorum, post auditam prædicationem Evangelii et visa miracula, impœnitentiam. "Tunc cœpit," ait Scriptura (Matt. xi. 20.), "exprobrare civitatibus in quibus factæ sunt plurimæ virtutes, quia *non egissent pœnitentiam.*"

b) Ut merito exprobarentur a Christo *ob impœnitentiam*, debuerunt illi Judæi habere *tunc* in eorum potestate agere vel non agere pœnitentiam; quod, juxta sententiam Thomistarum, in potestate non habuerant. "Peccati reum tenere quemquam," ait S. Augustinus (*Libr. de duabus anim.* c. 12.), "quia non fecit, quod facere non potuit, summæ iniquitatis et insaniæ est." Et iterum (*De lib. arb.* lib. 3. c. 18.): "Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest?" Et in libro 22. contra Faustum Manichæum, c. 44.: "Ebrius qui incestum committit culpandus est, non tamen quantum incestus, sed quantum ebrietas meretur."

c) Etsi, juxta S. Augustinum (*De dono persev.* c. 14.) Tyrii et Sidonii non fuerint tam excœcati et obdurati ut Corozaitæ et Bethsaiditæ; ne tamen ita obcœcarentur et obdurarentur, necessaria fuit ipsis gratia, quam illi Judæi non habuerunt, quæque, ut aiunt Thomistæ, est *per se* efficax atque prædeterminans. Non fuit ergo ex propria culpa, sed ex defectu gratiæ juxta Thomistarum doctrinam, quod illi Judæi impedimentum habuerunt conversionis et pœnitentiæ.

d) Cæterum, si Thomistæ aiunt Judæos illos ideo caruisse prædeterminatione ut bonum operarentur, quia præcedentium peccatorum impedimentum gratiæ prædeterminanti opposuerant, quærimus quodnam peccatorum impedimentum fuit in Adamo propter quod gratia prædeterminante caruit, et ea deficiente peccavit; quodnam impedimentum præcedentis peccati in eo qui, post baptismum acceptum, prima vice præmotione ad bonum careat, et cum ea careat, peccat?

Quod autem Thomistæ addunt, scilicet, hominem ideo carere gratia *per se* efficaci, quia *sufficienti* gratiæ ipsi datæ resistit, ad tuendam eorum doctrinam, ut nobis videtur, minime prodest. Huic Thomis-

tarum declarationi, in qua potissimum fidunt, utpote in illa in qua, ut Billuart ait (l. c.) "consistit totius nodi solutio," egregie atque invicte respondet Suarez. "Dicent fortasse," inquit (*Opusc.* 1. lib. 3. *de Auxiliis*, c. 13. n. 10.), "imo esse legem certam, quod ei, qui non resistit, dabitur hæc motio efficax. Sed interrogo quid sit hoc *non resistere* in eo, verbi gratia, qui sufficienter vocatur ad fidem? Aut enim est positive sequi vocationem ipsam, et hoc nihil aliud est quam velle credere; unde hoc non potest esse ratio motionis, sed potius est effectus ejus. Vel est non delinquere contra fidem, aut non esse rebellem, etc. Et hoc, quamvis negatione explicetur, revera non est aliud quam consentire vocationi per voluntatem credendi, quia per illam vocationem ad hoc inclinatur et inducitur homo ut velit credere; ergo non aliter potest non resistere quam consentiendo et volendo credere; nam sive habeat oppositam contrariam voluntatem vel judicium, sive solam voluntatem credendi suspendat, et libere illa careat, vocationi resistit. Vel non resistere est non committere tunc aliud peccatum; et hoc, ut dixi, est impertinens; tum quia etiamsi aliud peccatum non committat, non ideo statim determinabitur efficaciter, ut velit credere; tum etiam quia, licet tunc sit in alio peccato, et affectum ejus habeat, nihilominus potest velle credere; sic enim multi convertuntur ad fidem, qui non statum peccati relinquunt; tum denique quia hoc ipsum non peccare, si actualiter et libere fit, quamvis speculative concipi possit fieri per negationem actus, tamen moraliter, et prout de facto exercetur, non fit sine positiva voluntate non peccandi, quæ procedere deberet ex alia divina prædeterminatione."

II. *Ex Patribus* confirmatur thesis. Etenim, ut superius ostensum fuit, Patres respondendo captiosis quæstionibus et impiis deductionibus paganorum ac Manichæorum dicebant, Deum, quamvis cognoverit Angelum et hominem lapsuros si crearentur, voluisse tamen infinita bonitate sua illos creare. "Præsciens [Deus] eum," ait de Angelo loquens S. Augustinus (l. 11. *de Gen. ad lit.* c. 22.), "propria voluntate malum futurum, fecit eum tamen, non abstinens bonitatem suam in præbenda vita atque substantia futuræ etiam noxiæ voluntati, simul prævidens quanta de illo bona esset sua mirabili bonitate ac potestate facturus." Idem

de Angeli et primi hominis lapsu dicit in opere *de Civitate Dei*, lib. 22. c. 1.—Jam vero hæc Patrum responsio excludit decreta in Thomistarum systemate propugnata.—Ergo.

Prob. *min. a*) Juxta Thomistarum systema, Deus non cognovit illud futurum nisi *in decreto absoluto* ex parte Dei.—Atqui responsio Patrum aperte statuit Deum *in signo priori ad decretum absolutum* cognovisse illud futurum. Ergo.

b) Si Patres admisissent decreta in Thomistarum systemate propugnata, non solum responsione quam dabant quæstioni propositæ ab infidelibus, scilicet, cur Deus creavit Angelos et hominem quos sciebat casuros, eam insolutam reliquissent, sed etiam multo difficiliorem, ex data ab ipsis responsione, ejusdem quæstionis solutionem reddidissent. —Ergo.

Patet *antecedens:* cum enim infideles dicerent Deum fuisse peccati auctorem, si Angelos et primum hominem creasset quos peccaturos prævidisset, multo magis id dixissent, si Patres admisissent Deum peccata Angelorum et primi hominis prævidisse in decreto suo quo statuit illos prædeterminare, etsi non ad malitiam, ad actum tamen peccati, si crearentur.

III. *Ex S. Augustino* specialiter probatur thesis.—Celeberrimum est testimonium ejus quod habetur in libro 1. *De diversis quæstionibus* ad Simplicianum, q. 2. n. 13., his verbis: "Sed si vocatio ista ita est effectrix bonæ voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum erit, *Multi vocati, pauci electi?* Quod si verum est, et non consequenter vocationi vocatus obtemperat, atque ut non obtemperet in ejus est positum voluntate, recte etiam dici potest, *Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis;* quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia consequatur. An forte illi qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit, *Multi vocati, pauci electi;* ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei; et illud non minus verum sit, *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem? Ad alios autem vocatio quidem pervenit;

sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt sed non electi; et non jam similiter verum est, igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quoniam non potest effectus misericordiæ Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo, *Multi vocati, pauci electi.* Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei;* quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quia nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat."

Porro ex hoc testimonio, sic argumentamur:

a) Juxta citata S. Augustini verba, in eo est specialis misericordia Dei erga electos quod ipsos *vocatione congrua* vocet, cui scit ipsos esse obtemperaturos.—Ergo juxta S. Augustinum, Deus non cognoscit illos obtemperaturos in decreto suo absoluto, ut contendunt Thomistæ: etenim in eorum doctrina decretum hoc est *prædeterminans*, et decernens *vocationem ab intrinseco efficacem*, non *congruam.*

b) Juxta S. Augustinum, in verbis modo citatis, specialis misericordia Dei erga electos præ non electis *consequitur scientiam conditionatam*, quia ea Deus dirigitur ad vocandum "*quomodo scit congruere,*" cum possit vocare quomodo scit non congruere.—Sed si Deus cognosceret conditionate futurum in decreto suo absoluto, ut contendunt Thomistæ, *non consequeretur misericordia scientiam, sed præiret.*—Ergo S. Augustinus, in testimonio citato, excludit decretum, ad mentem Thomistarum, ex parte Dei absolutum, in quo ipse conditionate futurum cognoscat.

c) Juxta eumdem Sanctum Doctorem, qui vocationi divinæ non obtemperant, "*non sunt electi, quia non secuti.*"—Sed hæc causalis falsa foret, si admittenda essent decreta de quibus Thomistæ loquuntur; nam illis decretis admissis, electi ideo non essent, quia Deus non decrevit ut

prædeterminarentur ad vocationem sequendam.—Ergo juxta S. Augustinum decreta pro quibus Thomistæ propugnant non sunt admittenda.

Aliud testimonium pro re nostra non minus disertum desumitur ex libro S. Augustini *de Dono perseverantiæ*, c. 11. n. 25.; quod ita habet: "Proinde, sicut Apostolus ait, '*Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*' (Rom. ix. 16.): qui et parvulis quibus vult, etiam non volentibus neque currentibus subvenit, quos ante constitutionem mundi elegit in Christo daturus eis gratiam gratis, hoc est nullis eorum vel fidei vel operum meritis præcedentibus: et *majoribus etiam his quos prævidet, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus non vult subvenire non subvenit;* de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed juste aliud judicavit."

Jam vero, ex his S. Doctoris verbis constat, Deum posita conditionata prævisione fidei illorum, qui essent crediturі si apud eos facta essent miracula, posse adhuc subvenire illis, vel non subvenire.—Ergo Deus non habet illam prævisionem ex decreto suo prædeterminante, quo per gratiam *ab intrinseco* efficacem subvenire statuit.

IV. Ex *ratione* probatur thesis;—decreta enim quæ impugnamus repugnare videntur.

Equidem repugnat Deum decreto ex parte sua absoluto aliquid velle sub conditione quæ sit prorsus impossibilis.—Atqui decreta quæ impugnamus videntur statuere Deum decreto ex parte sua absoluto aliquid velle sub conditione quæ sit prorsus impossibilis.—Ergo decreta quæ impugnamus repugnare videntur.

Prob. *min.*—Decreta quæ impugnamus statuunt Deum decreto ex parte sua absoluto aliquid velle sub conditione quod aliud fieret, et hoc aliud impossibile est fieri; Deus enim, cum de *conditionate* futuris loquamur, statuit illud non fieri. Ergo.—Ut res magis pateat, attendatur exemplum: Deus decreto subjective, seu ex parte sua, absoluto statuit, juxta doctrinam quam impugnamus, convertere Tyrios sub hac conditione, scilicet, si miracula Christi apud eos fierent; sed hæc ipsa conditio erat prorsus impossibilis, statuit enim Deus decreto simpliciter absoluto, illa miracula non fieri apud Tyrios.

Præterea, ex modo dictis, decreta quæ impugnamus repugnare videntur ob aliam causam. Repugnat Deum habere duo *absoluta* decreta,

quorum *altero velit* quantum est ex parte sua *aliquid fieri*, et *altero nolit* quantum est ex parte sua *idipsum fieri*.—Sed in systemate Thomistarum, per decretum de objecto conditionato, statuit Deus, se aliquid velle fieri quantum est ex parte sua; et per decretum simpliciter absolutum, quo statuit conditionem non poni, statuit Deus nolle, quantum est ex parte sua, ut illud fiat.—Ergo.

Objicitur,

1. Vera et sincera voluntas est in Deo salvandi omnes.—Sed hujusmodi voluntas est decretum absolutum ex parte Dei et conditionatum *objective*, seu ex parte creaturæ, sicut decretum subjective absolutum et objective conditionatum, quod Thomistæ defendunt tamquam medium in quo Deus cognoscat contingens conditionate futurum.—Ergo decreta subjective absoluta et objective conditionata in quibus Deus cognoscat contingentia conditionate futura, quin repugnent, omnino ab omnibus sunt admittenda.

Resp. N. min.—Ingens enim disparitas est inter voluntatem Dei antecedentem salvandi omnes, et decretum quod Thomistæ statuunt tamquam medium in quo Deus cognoscat liberum conditionate futurum. Etenim in Deo est vera, sincera, et *beneplaciti* voluntas antecedens salvandi omnes homines, ut suo loco probabimus;—sed hæc voluntas, quæ quantum est ex parte Dei impletur dando vel saltem offerendo media necessaria hominibus ut salutem consequantur, conditionata *dumtaxat est ex parte hominum*, si nempe voluerint oblata sibi a Deo media salutis non respuere ac divinis mandatis obsequi. E contra decreta quæ defendunt Thomistæ conditionem involvunt quæ *a solo Deo* pendet, qui decreto absoluto statuit eam non implere, ex. gr. prædicationem Evangelii et miracula fieri apud Tyrios et Sidonios, qui illis positis conversi fuissent.

2. Sicut intellectus divinus necessario *actu* cognoscit quidquid et quomodocumque est cognoscibile, ita voluntas divina *actu* decernit quidquid et quomodocumque est futurum. Ergo debet *actu* in Deo dari decretum de futuris conditionatis.

Resp. N. ant. et parit.—Etenim disparitas est, quia intellectus non est liber, et scientia omnium quæ sunt cognoscibilia ac quomodocumque sine imperfectione sunt cognoscibilia, necessario inest Deo, ne ignoran-

tia sit in eo et imperfectio:—voluntas vero libera est, et decretum *actu* decernens de futuro libero conditionato, seu decretum ex parte Dei absolutum, prout in objectione significatur, ex nullo capite requiritur, quin immo repugnare videtur, prout in probationibus thesis ostensum fuit.

3. Ad existentiam liberi contingentis conditionate futuri omnino requiritur aliquod decretum Dei proportionatum.—Sed illi contingenti conditionato proportionatum est decretum Dei conditionatum.—Ergo pro contingentibus liberis conditionate futuris illud decretum Dei conditionatum omnino requiritur.

Resp. Dist. min.—Illi contingenti conditionato proportionatum est decretum Dei *subjective* conditionatum, quod sit veluti pars conditionis, sub qua illud conditionatum esset futurum *C.* Proportionatum est decretum Dei *subjective* absolutum et *objective* conditionatum, ut contendunt Thomistæ *N.*—Sicut enim effectus conditionatus est ille qui esset si conditio poneretur, præscindendo an reipsa sit aliquando vel non sit; ita etiam decretum huic effectui proportionatum est illud quod esset, nimirum quod constituit veluti partem conditionis, præscindendo an reapse sit vel non.—Quare cum Deus prænovit futuram sub conditione Tyriorum conversionem, non dixit decreto *subjective* absoluto, ut contendunt Thomistæ: Volo ut Tyrii convertantur, si apud eos miracula Christi fiant; sed dixit: Si vellem fieri apud Tyrios miracula Christi, eisque gratiam concedere, licet hæc de se et ab intrinseco non sit prædeterminans, illi converterentur.

4. Ad effectum non minus requiritur existentiæ causæ, quam effectus: sed præscindendo a decreto Dei actu existente minus existentiæ haberet causa, quam effectus, quia effectus est saltem conditionate futurus, conditio autem seu decretum non est conditionate futurum; ergo.

Resp. N. min. et prob. Decretum conditionate existens et effectus conditionate futurus habent æqualem existentiam; quia utrumque existit conditionate, cum hoc discrimine, quod effectus conditionate existat ut eventus, decretum vero ut hypothesis, seu conditio. Unde potius sequitur, si decretum actu existeret, illud plus existentiæ habiturum, quam habeat effectus.

5. Eadem est proportio futuri conditionati ad decretum conditionatum, quæ futuri absoluti ad decretum absolutum: sed in Deo repugnat

cognitio futuri absoluti non supponens decretum absolutum; ergo repugnat pariter cognitio futuri conditionati non præsupponens decretum conditionatum.

Resp. Dist. Maj. Eadem est proportio futuri conditionati ad decretum subjective conditionatum, quæ futuri absoluti ad decretum absolutum *C.* Eadem est proportio futuri conditionati ad decretum objective tantum conditionatum, quæ est futuri absoluti ad decretum absolutum *N.* Paritas præcise stat in eo, quod sicut futurum absolutum nequit intelligi non præsupposito decreto subjective absoluto, ita futurum conditionatum non intelligatur sine decreto subjective conditionato, h. e. possibili et objective incluso in ipsa conditione, sub qua effectus conditionate futurus enuntiatur. *Disparitas* autem est in eo, quod nullum decretum actu existens debeat supponi pro futuro conditionato, ut pro futuro absoluto.

6. Voluntas divina, mediante decreto, est primum principium et radix omnis determinatæ futuritionis.—Ergo decretum divinum actu existens admittendum est ut sit aliquid futurum conditionatum.

Resp. Dist. Ant.—Divina voluntas mediante decreto est primum principium et radix omnis futuritionis determinatæ, hoc sensu, quod nihil futurum sit absolute, nisi dependenter a decreto actu existente, et nihil conditionate, nisi sub conditione, si esset decretum *C.* hoc sensu, quod nihil futurum sit conditionate, nisi actu existat in Deo decretum objective conditionatum *N.*

THESIS XXVIII.

Deus contingentia conditionate futura cognoscit immediate in seipsis ante ac independenter ab omni actuali decreto suo absoluto.

Ut recte sensus thesis intelligatur, animadverti debet, illud "*ante* omne decretum actuale," quod in enuntiatione thesis legitur, non significare prioritatem quamdam temporis, quasi scientia futurorum conditionatorum, in absolute futura transeuntium, foret in aliquo instanti reali in quo nondum sit actuale decretum Dei; omnia enim cum sint in Deo æterna, nequit unum esse prius altero in instante aliquo reali.—Per illud "ante" significatur ergo prioritas logica, et secundum nostrum concipiendi modum, cum fundamento in re; et sicut prius intelligitur esse

res conditionate futura, quam absolute futura, ita prius intelligitur decretum divinum logice possibile, quam existens actu.

Insuper attendatur, nos cum in thesi dicimus "*independenter*" ab omni decreto actuali, nullatenus significamus aliquid creatum esse futurum independenter ab omni actuali decreto Dei. Manifesta est falsitas et impietas hujus significationis. Quare illud "independenter ab omni actuali decreto Dei" in thesi nostra significat, ad cognitionem divinam contingentis conditionate futuri, qua talis, non requiri decretum aliquod actuale in quo Deus illud intelligat; sed sufficere decretum quod sit veluti pars conditionis, sub qua res est futura, prout in præcedente thesi non semel diximus.

His præmissis, brevissime probamus thesim.

1. Contingens conditionate futurum, cum non possit cognosci a Deo in causa sua proxima, nempe in libera voluntate creata in actu primo proximo conditionaliter constituta,—est enim tunc adhuc indeterminata et potest ex sese ad unum vel ad aliud se determinare,—deberet cognosci vel in decreto divinæ voluntatis, ut contendunt Thomistæ, vel in seipso ante ac independenter ab omni actuali decreto Dei absoluto, juxta sensum nuper explicatum. Illud primum refutavimus in præcedente thesi: ergo hoc secundum, quod in præsenti thesi statuimus, admittendum est.

2. Contingentia conditionate futura in *seipsis* sunt cognoscibilia.—Ergo Deus cognoscit ea *in seipsis:* etenim ob infinitam suam perfectionem cognoscit omne cognoscibile, quocumque modo cognosci potest sine imperfectione; et cognitio aliorum a Deo in *seipsis*, ut superius demonstratum fuit, non involvit imperfectionem.

Quod autem conditionate futura sint in *seipsis* cognoscibilia patet quia determinatam veritatem *in seipsis* habent. Etenim ex duabus propositionibus conditionatis contradictoriis, ex. g., Si Petrus in his adjunctis constitueretur, *peccaret*, et, Si Petrus constitueretur in his adjunctis, *non peccaret;* una est determinate vera, et altera determinate falsa, cum unum ex his determinate facere deberet, vel peccare, vel non peccare.

Idipsum etiam ex alio capite ostendi potest. "Dum voluntas" ait P. Franzelin (*De Deo*, thes. 46.), "sub certis conditionibus actus primi constituta libere elicit hunc determinatum actum secundum, determinate verum est et ab æterno erat verum, voluntatem elicere hunc ac-

tum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Ergo etiam *ratione prius*, quam supponatur ea voluntas in his conditionibus re ipsa constituta, determinate verum est: si ea voluntas constitueretur sub his conditionibus, eliceret hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Nec ullo modo potest concipi determinata veritas propositionis absolutæ e. g. Petrus in his adjunctis libere peccabit, cum utique posset non peccare; quin simul intelligatur ratione prius determinate vera conditionata: si Petrus constitueretur in his adjunctis, libere peccaret. Repugnat enim evidenter, ut verum sit, Petrum verificatis his adjunctis libere reipsa negaturum esse Christum, et non sit *ratione prius* verum, quod, si hæc adjuncta verificarentur, negaret Christum. Sicut ergo hoc ipso, quod Petrus in adjunctis hujus actus primi constitutus reipsa libere peccat, jam ante existentiam actualem peccati ab æterno objectivam veritatem habebat *propositio absoluta:* Petrus constitutus in his adjunctis peccabit; ita antecedenter ad hypothesim actualis constitutionis in his adjunctis et reipsa futuri peccati, habebat veritatem objectivam *propositio conditionata:* si Petrus constitueretur in adjunctis hujus actus primi, peccaret."

ARTICULUS DECIMUS

De divisionibus scientiæ Dei.

Scientia Dei, licet una sit ac simplicissima, ratione tamen diversorum ejus objectorum, distinguitur:

1. In scientiam *simpliciter necessariam* et *contingentem*. Scientia Dei *simpliciter necessaria*, aliter dicta *naturalis*, est ea quæ absolute non potest non esse in Deo, et antecedit omne decretum liberum voluntatis divinæ: objectum autem ejus est omne de se necessarium, uti essentia divina, attributa Dei et personalitates divinæ, itemque creaturæ quoad earum essentiam. — Scientia Dei *contingens* est illa quæ absolute potuit non esse in Deo et præsupponit liberum Dei decretum: objectum vero hujusmodi scientiæ est actus liber divinæ voluntatis, simulque sunt res quæcumque creatæ in certa temporis differentia existentes; quæ sicut absolute potuerunt non esse, ita et absolute potuerunt non sciri a Deo.

2. Scientia Dei distinguitur in scientiam *simplicis intelligentiæ*, et in scientiam *visionis*. Nomine *simplicis intelligentiæ* ea scientia designatur, qua Deus res cognoscit sub ratione præcisa possibilitatis; quamobrem objectum ejusdem scientiæ sunt tum possibilia quæ numquam existentia erunt, tum existentia omnia in aliqua temporis differentia, sed solummodo sub ratione possibilitatis. Scientia *visionis* appellatur ea qua Deus cognoscit res ut existentes.—Unde patet hanc divisionem scientiæ in scientiam simplicis intelligentiæ et visionis non correspondere omnino alteri divisioni in scientiam necessariam et contingentem. Sane objectum scientiæ visionis complectitur tum essentiam Dei, attributa et personalitates divinas, utpote necessario existentia, tum res omnes creatas quæ in aliqua temporis differentia existentiam habent:—et ideo scientia hæc visionis partim necessaria est, partim contingens.

3. Adhuc distinguitur scientia Dei in scientiam *approbationis*, et *improbationis*. Scientia *approbationis* est cognitio bonorum, quæ divinæ voluntati placent; *improbationis* vero est cognitio malorum, quæ Deo displicent. Cum autem in improbatione includitur, ut patet, negatio scientiæ approbationis, et in Scripturis potissimum dicitur Deus *novisse*

eos quos gratiis cumulat et amicitiæ suæ dignos facit, ita hujus benevolæ cognitionis negatio, in iisdem Scripturis non raro dicitur *ignoratio.* "Nescio vos, unde sitis: discedite a me omnes operarii iniquitatis." Luc. xiii. 27.

4. Dividitur etiam divina scientia in *speculativam* et *practicam.* Speculativa est vel de objecto *non operabili*, ut cognitio qua Deus seipsum cognoscit; vel si est de objecto *operabili*, non quatenus *operabile* est; practica vero est de objecto operabili, qua operabile est.

Attamen ex his divinæ scientiæ divisionibus, nec prima nec secunda est adæquata, sed juxta ea quæ superius disputavimus, alia scientia inter utriusque divisionis membra statui debet; quod declarabit sequens

THESIS XXIX.

Admittenda est in Deo inter scientiam simpliciter necessariam et contingentem, necnon inter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis, scientia quæ non per totalem illorum extremorum exclusionem, sed per quamdam eorumdem participationem veluti mediat, quæque proinde merito appellatur media.

1. Probatur thesis.—Datur in Deo scientia contingentium conditionate futurorum independens ab omni decreto Dei actuali, seu subjective absoluto. Atqui hæc per quamdam extremorum participationem veluti mediat inter scientiam necessariam et contingentem, necnon inter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis, ideoque merito appellatur *media.*—Ergo.

Major constat ex præcedente thesi.—*Minor* probatur. Scientia contingentium conditionate futurorum, independens ab omni decreto Dei actuali, seu subjective absoluto, 1. convenit cum scientia Dei *simpliciter necessaria*, quia antecedit omne decretum liberæ voluntatis Dei actuale; discrepat autem ab ea quia absolute posset in Deo non esse, cum objectum ejus sit contingens: 2. ratione modo enunciata convenit cum scientia *contingente*, sed ab ea, ut patet, discrepat, quia non supponit decretum absolutum Dei actu existens: 3. convenit cum scientia divina *simplicis intelligentiæ*, quia, sicut illa, non dicit ullam actualem existentiam sui objecti; et ab ea tamen discrepat, quia non attingit objectum suum sub ratione præcisa possibilitatis, sed sub ratione futuri-

tionis, utique conditionata, verum talis ut ex duabus possibilibus contradictoriis, una solum futuritio determinate ac infallibiliter vera sit: 4. demum convenit cum scientia *visionis*, quia non versatur circa meram objecti sui possibilitatem, sed spectat existentiam ejus in certa temporis differentia conditionatam ;—et ab eadem scientia visionis discrepat, quia non versatur circa existentiam objecti actualem et absolutam.

2. Confirmatur thesis. Etenim scientia contingentium conditionate futurorum, quæ appellatur *media* eo quod mediet inter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis, necnon inter scientiam Dei simpliciter necessariam et scientiam contingentem, necessaria omnino videtur ad sapienter et provide efformanda decreta Dei absoluta circa actus creaturæ liberos.—Ergo.

Prob. *Ant.* Scientia contingentium conditionate futurorum, quæ appellatur *media*, eatenus necessaria non esset ad efformanda decreta Dei absoluta circa actus creaturæ liberos, quatenus scientia *simpliciter necessaria* et *simplicis intelligentiæ*, ob efficacissimam suam voluntatem posset Deus sine alia scientia sapienter ac provide decreta statuere circa actus creaturæ liberos. Atqui id posse non videtur.—Ergo.

Major patet, et est sententia eorum qui scientiam mediam rejiciunt. —*Minor* probatur, quia per scientiam simpliciter necessariam et simplicis intelligentiæ Deus non habet nisi scientiam possibilitatis actuum creaturæ liberorum. Sed hæc scientia nullatenus sufficiens videtur cum efficacissima Dei voluntate ad decreta Dei sapienter ac provide efformanda circa illos creaturæ liberos actus. Ergo.—Et re quidem vera non potest, ut videtur, intelligi Deus sapienter ac provide agere cum sola scientia possibilitatis ad statuenda decreta sua de actibus creaturæ liberis, nam tunc 1.—intellectus divinus non dirigeret voluntatem divinam circa media ad finem assequendum, sed pro ratione esset voluntas :—2. voluntas Dei efficacissima vel tunc statueret absolute finem per media *ex sese* ad unum omnino determinata, vel per media indifferentia. Si *primum*, non videtur quomodo decretum hujus efficacissimæ voluntatis spectare possit actus creaturæ liberos, media enim quæ ad *unum* omnino *determinant* creatam voluntatem, nullatenus relinquunt ei posse non agere, vel aliud agere : Si *secundum*, voluntas etiam efficacissima Dei posset esse fallibilis, utpote dependens a mediis indifferen-

tibus, nec habens infallibilitatem, quam haberet si adesset scientia media, vi cujus sciret media illa, quamvis ex sese indifferentia, cum fine tamen ex libera creatæ voluntatis determinatione certo conjungi.

Objicitur adversus thesim modo vindicatam

1. Inter necessarium et contingens non datur medium. Ergo nec scientia media datur inter scientiam Dei necessariam et contingentem.

Resp. Dist. Ant.—Inter necessarium et contingens non datur medium per totalem utriusque extremi exclusionem, seu tale quod sub nulla prorsus ratione vel respectu nullius sit vel necessarium vel contingens *C.* non datur medium per participationem utriusque extremi, seu quod sub una ratione et respectu unius sit necessarium, et sub alia ratione et respectu alterius sit liberum *N.*

2. Repugnat potentia activa quæ inter necessariam et liberam media sit. Ergo repugnat scientia media inter scientiam necessariam Dei et contingentem quæ libera est ei, quatenus absolute posset non esse et supponit liberum actuale decretum Dei.

Resp. N. Conseq.—Disparitas est, quia potentia activa necessaria vel libera est uno tantum modo, nempe ex parte principii; quod si ad unam contradictionis partem sit determinatum, potentia activa seu agens dicitur necessarium, si vero sit ad utrumlibet active indifferens, dicitur agens liberum: quare sicut inter hæc extrema, utpote proprietates contradictorias includentia, medium inveniri nequit, sic nec medium datur agens inter necessarium et liberum. Quamvis vero scientia Dei omnis ex parte principii sit necessaria, eo quod intellectus divinus ad omne verum cognoscendum sit summe determinatus; ex parte tamen objecti pluribus modis participare potest libertatem, nempe vel respectu Dei vel respectu creaturæ seu voluntatis creatæ, prout constat ex præcedentibus.

3. S. Thomas et Scholastici antiquiores diviserunt omnem scientiam Dei in scientiam *simplicis intelligentiæ* et in scientiam *visionis:* ideoque scientiam mediam non admiserunt.

Resp.—Latior, ac postea fuit, erat apud veteres usurpatio harum vocum, scientiæ nempe *simplicis intelligentiæ* et scientiæ *visionis;* etenim scientia *simplicis intelligentiæ* spectabat ea quæ nec sunt in actu, nec erunt, nec fuerunt, dum scientia *visionis,* juxta veteres Theologos et

S. Thomam, spectabat ea quæ vel in actu sunt, vel, licet non sint in actu, fuerunt tamen aut erunt.—Hinc patet scientiam, quam nos appellamus *mediam*, non fuisse a theologis antiquioribus rejectam, sed in una, vel in alia Dei scientia, prout tunc consueverant loqui, comprehensam; scilicet scientia conditionatorum, quorum conditio numquam purificabitur, comprehensa manebat in scientia simplicis intelligentiæ, et scientia aliorum conditionatorum, sub conditione tamen aliquando purificanda, in scientia visionis comprehensa erat. Nomen igitur *scientiæ mediæ* deerat, sed res erat;—et nos de re contendimus, non de nomine, licet illud nomen sit necessarium, posita diversa significatione magis restricta scientiarum illarum, nimirum, simplicis intelligentiæ et visionis.

4. Futura conditionata sunt tantum futura dependenter ab aliqua conditione; ergo, cum conditio in mere conditionate futuris non sit futura, sed tantum possibilis, etiam futura conditionata non sunt futura, sed tantum possibilia;—præsertim quia, ut transeat res de statu possibilitatis ad statum futuritionis, non sufficit conditio tantum possibilis, cum id quod in se futuritionem non habet, illam aliis rebus tribuere nequeat.

Rep. N. Conseq. vel Dist.—Conditionate futura sunt tantum possibilia, quatenus possibile opponitur præcise actualiter existenti vel extituro *C.* quatenus opponitur uni ex duobus possibilibus præ altero determinate eventuro sub aliqua conditione *N.* Possibile præcise sumptum dicit non repugnantiam prædicatorum vel producibilitatem, præscindendo ab actuali existentia illius in aliqua temporis differentia; *tantum* possibile eamdem non repugnantiam vel producibilitatem dicit, sed negando omnem actualem existentiam pro ulla temporis differentia: hoc ipsum etiam negat mere conditionate futurum, non tamen dicit solam rei non repugnantiam vel producibilitatem, sed proportionem et conducentiam conditionis ad conditionatum, qua posita v. g. consensus potius futurus esset, quam dissensus, qui non minus ac ille possibilis est, ac non repugnat. *Ad prob. N. Ass.* Scilicet, quod ad transferendam rem a statu possibilitatis ad statum futuritionis mere conditionatæ non sufficiat conditio tantum possibilis; quia quamvis hæc in se futuritionem non habeat, includit tamen proportionem ac conducentiam ad rei futuritionem, quam non præstat conditio, sed causa rei futuræ libera præstaret ex propria electione.

SCHOLION I.—*De ordine quo scientiam Dei intelligimus relate ad salutares actus creaturarum.*—Breviter ac perspicue, juxta ea quæ superius dicta sunt, ordinem quem ponimus inter signa rationis dum agimus de scientia Dei quoad liberos supernaturales creaturarum actus, ita declarat P. Franzelin (*de Deo*, th. 43.): "Intelligendus ergo est hic ordo. *a*) *Veritas possibilitatis:* si tali creaturæ liberæ concederetur talis gratia prævenions, illa posset se determinare viribus gratiæ acceptis ad actum bonum multiplici modo et gradu (neque enim consensus supernaturalis intelligi potest possibilis nisi sub hypothesi gratiæ concedendæ), et posset viribus suis naturalibus resistere gratiæ et peccare multiplici modo et gradu: *scientia in Deo simplicis intelligentiæ* omnium horum possibilium. *b*) *Veritas facti hypothetici:* illa creatura inter omnes actus, ad quos se potest determinare, hunc actum bonum viribus talis gratiæ, si ea daretur, eligeret: *scientia in Deo media* veritatis hujus facti hypothetici. *c*) *Voluntas in Deo* seu decretum re ipsa conferendi talem gratiam, quæ est prævenions pro actu primo, et gratia adjuvans pro actu secundo, dum per hanc gratiam et viribus hujus gratiæ creatura se determinat ad actum bonum. *d*) *Veritas facti absoluti:* ista creatura inter omnes actus possibiles se determinabit per talem gratiam ad hunc actum bonum: *scientia in Deo visionis* hujus facti absolute futuri."

SCHOLION II.—*De scientia media reflexa.*

Contingentia conditionate futura de quibus hucusque locuti sumus *creatæ* voluntati libera sunt, et scientia quæ appellatur *media* cognoscuntur a Deo. Sed daturne altera scientia in Deo, quæ media sit inter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis necnon inter scientiam necessariam et contingentem, et quæ attingat immediate *libera voluntati divinæ*, sub aliqua conditione quæ vel immediate libera sit voluntati creatæ, ut esset divina volitio: si viderem Adam peccaturum, incarnarer; vel soli Deo sit immediate libera, ut hæc alia divina volitio esset: si alium mundum crearem, tot crearem Angelos?—De ea re controvertitur inter illos ipsos qui scientiam mediam defendunt de contingentibus conditionate futuris voluntati creatæ liberis. Negant alii hæc conditionata immediate libera voluntati divinæ cognosci a Deo independenter a decreto actuali; ideoque negant ea cognosci per scientiam mediam. Alii

vero affirmativam sententiam tenent ob paritatem rationum quæ, ut aiunt, militant pro illis quæ conditionate libera sunt Deo sicut pro illis quæ libera conditionate sunt voluntati creatæ. Scientiam de conditionatis immediate liberis Deo vocant *mediam reflexam*, et scientiam quæ spectat contingentia conditionate futura libera creatæ voluntati nominant *mediam directam*.

Admissa *scientia media reflexa* in Deo, defensores ejus secundum hæc sequentia signa rationis intelligunt ordinem scientiæ Dei circa res creatas contingentes, scilicet: in *primo* signo Deus per *scientiam simplicis intelligentiæ* cognoscit rerum possibilitatem; in *secundo* per *scientiam mediam* reflexam, quid ipse sub quacumque conditione esset facturus; in *tertio* per *scientiam mediam directam*, quid creaturæ sub conditione quacumque essent facturæ; in *quarto* per *scientiam visionis* Deus cognoscit res absolute futuras, præsentes et præteritas.

"Quod autem," ait P. Kilber (*de Deo Uno*, disp. 3. c. 2. a. 2. n. 155.), "scientia media *reflexa* ordine præcedat mediam directam, ratio est prima, quia scientia media reflexa pro sua conditione habet scientiam mediam directam ut logice possibilem: cum igitur scientia media directa prius sit logice possibilis quam existens, etiam prius est scientia media reflexa, quam directa. Altera est, quia, antequam absolute verus est hic complexus ex scientia media directa et decreto, quo Deus v. g. dicit: quia video Petrum consensurum auxilio tali, si illud ei daretur, dabo ei tale auxilium; jam prius relucet hæc veritas conditionata: si viderem Petrum consensurum auxilio tali, illud ei darem. Postrema est, quia prius debet videre Deus actus proprios sub conditione futuros, quam actus extraneos et alienos; imo in illo signo, in quo jam actu datur scientia media directa, Deus non potest amplius per scientiam mediam reflexam dicere: si viderem, darem; sed debet per scientiam mediam directam dicere: sed video; et per scientiam visionis subjungere: ergo dabo."

ARTICULUS UNDECIMUS

De scientia Dei quæ est causa rerum.

Jam satis ex præcedentibus patet quomodo et quænam scientia Dei causa rerum dicenda sit; brevissime igitur rem hic attingemus. Quoad operationes ad extra divina scientia est practica per modum artis et directiva, et hoc sensu est causa rerum: scientia autem talis est ea quæ vocatur *simplicis intelligentiæ* repræsentans essentiam, proprietates, omnesque affectiones rerum possibilium; et suo modo est etiam *scientia media* quoad actus nostros liberos, maxime salutares, cum hæc pro decretis divinis provide efformandis et cum libertate humana conciliandis, ut superius ostendimus, requiratur. Scientia vero *visionis* non est causa rerum, præsertim actuum liberorum voluntatis creatæ, etiamsi spectetur, ut loquuntur Thomistæ, "non præcise ut *visionis*, sed ut *approbationis*, seu quatenus est imperium intellectuale."

Et re quidem vera, ex antea dictis manifestum est scientiam practicam, quæ tamquam causa præcedit veritatem *realis existentiæ*, non esse scientiam visionis; sed e contra *scientiam visionis* esse *ratione* posteriorem scientiis simplicis intelligentiæ et media necnon voluntate Dei libera efficiente vel saltem permittente; et ideo *posteriorem etiam esse veritate existentiæ realis.*

Quod si generatim hæc ratio scientiæ visionis patet ex dictis, eadem scientiæ visionis ratio evidentius adhuc constat quoad actus liberos creaturarum, qui, ut demonstravimus, non ideo futuri sunt quia a Deo ab æterno videntur, sed ideo objectum visionis ab æterno sunt, quia sunt futuri.

Nec dicatur, Patres non paucos contrariæ favere sententiæ; nam 1. —S. Augustinus lib. 15. *de Trin.* c. 13. inquit: *Universas autem creaturas suas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt, quia novit.* Et lib. 13. *Conf.* c. ult. *Nos ista quæ fecisti videmus, quia sunt: Tu autem quia vides, ea sunt.* Et l. 5. *de Civit. Dei* c. 9. n. 4. *Voluntates nostræ tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque præscivit: et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturæ sunt, ip-*

sæ omnino fácturæ sunt; quia valituras atque facturas ille præscivit, cujus præscientia falli non potest. 2.—S. Gregorius Magnus, lib. 20. *Moral.* c. 32. n. 63., ait: *Quæcumque sunt, non ideo ob æterno videntur, quia sunt; sed ideo sunt, quia videntur.* 3.—Consentit S. Thomas, qui in 1. dist. 39. q. 1. a. 1. ad 5. ait: *Esse Dei non subjacet voluntatis libertati, sicut scire operativum creaturæ.* Et in Summa 1. q. 14. a. 8. ad. 1., respondens ad testimonium Origenis ait: *Sed quod dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit: non tamen res futuræ sunt causa, quod Deus sciat.*

Objectioni propositæ respondetur *negando assertum*, nam, ut rectissime adnotat P. Kilber (*de Deo Uno*, disp. 3. c. 2. a. 4.), Patres *divinam visionem*, quo nomine juxta D. Thomam q. 2. *de Veritate* a. 9. ad. 3. omnis scientia Dei intelligi potest, nonnumquam utique dicunt esse causam futuri, alio tamen sensu, quam quem Thomistæ volunt, eoque multiplici et vario, qui ex testimoniorum contextu colligendus est. Etenim:

1. sensus est, quod scientia divina sit prima radix et origo omnium rerum, quatenus Deus nihil efficit solus vel cum creaturis *ignorans* et *cæco modo*, sed prius habuerit ideas rerum omnium et modorum, e quibus voluntas divina deinceps vel decernendo vel permittendo illud eligat, quod in iisdem ideis de possibilitate cernebat sapientiæ suæ congruentius: quæ quidem scientia, cum sit de possibilibus et præcedat decretum, est simplicis intelligentiæ; cum sit instar artis, est directiva; et si consideretur ut conjuncta cum decreto, ratione hujus potest etiam dici effectiva. Hunc sensum expressit S. Augustinus lib. 11. *de Civit. Dei*, c. 10. n. 3., de sapientia Dei dicens: *In qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri omnium intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quæ per ipsam factæ sunt; quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest.* Porro eodem sensu accipi posse primum S. Augustini testimonium, in objectione citatum, liquet ex verbis mox subjunctis: *Non enim nescivit, quæ fuerat creaturus: quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit: nec aliter ea scivit creata, quam creanda.*

2. sensus est, quod scientia sit potius causa rerum, quam res sit scientiæ causa in *genere* nempe *physico;* quatenus scilicet res creatæ non concurrunt ad Dei scientiam mediante sui specie, sicut ad nostram concurrunt: et quamvis veritas objectiva rerum sit *terminus* cognitionis divinæ, ita ut immediate, in seipsa, ab intellectu divino attingatur; tamen intellectus divinus est, ratione infinitæ suæ perfectionis, a seipso *determinatus* ad illum terminum attingendum, cum sit, ea ratione, determinatus ad cognoscendum omne id quod cognosci potest. Atque hunc sensum habet tum secundum S. Augustini testimonium nobis objectum, tum illud S. Gregorii in eadem objectione citatum; nam S. Augustinus negat Deum videre res existentes *eodem modo quo* nos eas videmus, et S. Gregorius Magnus ideo meminit æternitatis divinæ scientiæ, ut evidenter appareat quod res in tempore extituræ non possint media specie influere in cognitionem æternam.

3. sensus est, quod scientia Dei sit causa *consequentiæ*, non autem *essendi*, et particula *quia* usurpetur sensu *illativo* non *causali*, quatenus si videntur a Deo futura, necessaria est hæc consecutio: ergo erunt; quo sensu tertium S. Augustini textum esse sumendum, ipsa postrema verba textus denotant.

Denique quod ad D. Thomam attinet, is nobis minime adversatur, dum 1. dicit scire "operativum creaturæ subjacere voluntati divinæ;" quia hoc stat in eo, quod scientia simplicis intelligentiæ non aliter sit effectiva, quam ut conjuncta cum decreto: neque dum 2. negat res futuras esse causas divinæ scientiæ; quia per hoc negatur rebus futuris causalitas proprie talis et influxus physicus in scientiam divinam, cum id nomen causæ, absolute talis, importet. Cæterum omnis ejus doctrina reducitur ad *hunc discursum*:—Scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis ad artefactum: unde sicut scientia artificis seu ars est principium, quo artifex ad extra operatur; sic scientia Dei est principium, quo Deus res ad extra producit. Hanc autem comparationem ab eo fieri cum scientia simplicis intelligentiæ non vero visionis, patet 1. quia discrimen inter formam naturalem et intellectualem in eo ponit, quod licet utraque operetur, prout inclinatur seu determinatur ad opus, forma tamen naturalis determinetur a natura, intellectualis a voluntate; et rationem addit, quod *forma intellectualis* sit indifferens ad opposita, ideo nihil agere possit, nisi per appetitum determinetur;

sola autem simplex intelligentia est sic indifferens, minime autem visio. 2. Quia cum dicit formam intelligibilem per voluntatem esse determinatam ad causandum, et scientiam esse causam rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam, supponit hanc formam et scientiam priorem esse decreto Dei libero; quod iterum non convenit visioni sed bene simplici intelligentiæ.

Verum instant adversarii et dicunt, juxta doctrinam S. Thomæ, scientiam, quæ est causa rerum, esse scientiam *approbationis*, et esse *liberam;* quæ non conveniunt scientiæ simplicis intelligentiæ, sed visionis.

Resp.—Quoad 1. *Dist.* Scientia, quæ est causa rerum, secundum se et ut scientia spectata, est scientia approbationis *N.* secundum aliud sibi adjunctum sumpta, et ut dicit affectum aliquem voluntatis ad rem scitam *C.* Hic vero affectus voluntatis seu decretum non antecedit, sed sequitur scientiam secundum se spectatam; unde visioni congruere nequit in Thomistarum opinione.

Quoad 2. *Dist.* Scientia, quæ est rerum causa, debet esse libera in essendo sive existendo, et ita ut non habeat necessitatem attingendi objectum *N.* libera in causando, et ita, ut non habeat necessitatem ponendi effectum *C.* Potest autem scientia *simplicis intelligentiæ*, quantumvis necessario existat, non habere sibi adjunctum decretum divinum, et ideo non habere necessitatem ponendi effectum, cum, illa scientia non obstante, Deus possit decernere, vel non, existentiam possibilium cognitorum.

Sane mirum est adversarios nostros hac in re appellare Sanctum Thomam qui apertissimis verbis declarat (1. q. 19. a. 11. ad 1.): "Scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem;" et iterum (quæst. cit. a. 4. ad 4.) postquam statuerit "necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum," ad quartam difficultatem quæ sic se habet: "Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est, quæst. 14. art. 8. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum;" respondet: "Ad quartum dicendum quod unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem."

Et in quæst. 2. *de Veritate* maxima perspicuitate dicit (art. 14.): "Sciendum tamen, quod scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma inquantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formæ; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei; sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quæ de sui ratione importat influxum quemdam in volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ; et ideo res scitæ a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum."

Demum ita arguunt:—impossibile est scientiam esse causam illius quod non cognoscit; sed scientia *simplicis intelligentiæ* non cognoscit res in aliqua temporis differentia existentes; ergo non est earum causa.

Sed respondemus, *Dist. M.* Impossibile est scientiam esse causam illius quod non cognoscit ut possibile et producibile *C.* ut existens in aliqua temporis differentia *N.*—Profecto requiritur ut antecedenter ad decretum suum absolutum cognoscat Deus rei decernendæ existentiam ut possibilem et producibilem per decretum; sed non requiritur, immo implicat, Deum antecedenter ad decretum absolutum cognoscere scientia visionis rem existentem pro aliqua temporis differentia, cum in eo statu, existentiæ nempe actualis pro aliqua temporis differentia, per decretum absolutum res ponatur.

PARS QUARTA

DE VOLUNTATE DEI

ARTICULUS PRIMUS

An et quomodo sit voluntas in Deo.

Iis quæ scientiam Dei spectant absolutis, ad divinam voluntatem considerandam gradum facimus. Cum autem circa eam primo quæratur an vere sit in Deo et quomodo sit, statuitur

THESIS XXX.

Vere et proprie est in Deo voluntas, non utique per modum potentiæ, sed purissimi actus.

Prima pars thesis probatur *ex Scripturis*, quæ passim tribuunt Deo voluntatem, et ea quæ nonnisi agenti voluntate prædito competere possunt, ut eligere, amare, providentia sua omnia regere, et ita porro. Id manifeste patet ex Scripturarum testimoniis pro thesibus præcedentibus jam relatis:—idipsum apertissime dicit Christus cum Apostolis suis præscribit formam orandi (Matt. vi. 10.): "Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra;" et S. Paulus cum ait (ad Rom. xii. 2.): "Reformamini in novitate sensus vestri, ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens et perfecta;" et iterum (ad Eph. i., 3–11.): Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ .... ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suæ, secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo .... in quo etiam et sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus; qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ."

Specialiter etiam P. Kleutgen (*de Deo*, p. 1. l. 1. q. 3. c. 3.) ad ostendendum in Deo esse vere et proprie voluntatem, ex verbis Christi, qui Patrem orans dixit: "*Non mea voluntas, sed tua fiat* (Luc. xxii. 42.)," ita argumentatur: "Post pronomen *tua*, mente repetendum est nomen *voluntas;* non potest autem alio sensu repeti nisi quo in præcedenti positum est: ergo tam vere Deo attribuenda est voluntas, quam Christo homini."

Præterea *ex ratione* demonstratur invicte in Deo esse vere et proprie voluntatem. Audiatur hac de re Angelicus Doctor (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 72.):—"Ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Quum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, in quantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum; quum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis (c. 44.) patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens."

Insuper, addit S. Thomas (loco citato), "illud quod consequitur omne ens convenit enti, in quantum est ens. Quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum: intellectualibus quidem, per voluntatem; animalibus, per sensibilem appetitum; carentibus vero sensu, per appetitum naturalem; aliter tamen quæ habent et quæ non habent. Nam ea quæ non habent, per appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quæ autem habent quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Quum igitur Ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas."

Cæterum cum voluntas sit perfectio simpliciter simplex, jam etiam ex hac ratione sola evidenter apparet in Deo esse veram et proprie dictam voluntatem.

Secunda pars thesis est per se apertissima; et sicut de intellectu diximus, ita etiam de voluntate divina dicendum est eam non esse nisi actum purissimum, et realiter ipsum Deum qui *Est Qui est*, seu actus purus.

Adversus thesim demonstratam dici posset:

1. Voluntas est appetitus rationalis; cum igitur nemo appetat nisi id quo caret et indiget, in Deo qui nulla re caret aut indiget, non potest dici quod sit voluntas.

Sed respondetur;—voluntas quæ in nobis est, ut ait S. Thomas (1. q. 19. a. 1. ad 2.), "pertinet ad appetitivam partem, quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est ejus objectum."

Et ejusdem rei ulteriorem rationem reddens idem S. Doctor (*de Veritate*, q. 23. a. 1. ad 8.) dicit: "Per eamdem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quiescit quem jam obtinuit, unde ejusdem potentiæ est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo, postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cujus dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque: unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus."

2. Ei qui non habet causam, non competit aliquid quod habitudinem importat ad causam: sed voluntas habitudinem ad causam finalem importat: ergo Deo, qui non habet causam, voluntas non competit.

Respondetur difficultati verbis Doctoris Angelici (ead. quæst. *de Veritate*, a. 1. ad 3.):—"Voluntas est alicujus dupliciter; uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quæ sunt ad finem, quæ propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam,

quæ secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinæ nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causæ; sic enim Divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. Res vero creatæ, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem: propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur."

3. Voluntas movetur a volito. Cum ergo Deus sit primum movens immobile, voluntas in Deo non est.

Respondetur cum S. Thoma (l. c. ad 7.): "Quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter; sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi."

4. Voluntatis est perfici bono. Sed Deo non competit perfici, sed perficere. Ergo voluntas Deo non convenit.

Respondetur juxta S. Thomam (l. c. ad 11.): "Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur; sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas."

ARTICULUS SECUNDUS

De objecto voluntatis divinæ.

Quæ in articulo præcedente diximus jam per se sufficienter nobis ostendunt objectum formale voluntatis divinæ, necnon objectum ejus materiale primarium et secundarium:—de iis ergo brevissime dicet

THESIS XXXI.

Bonitas divina formale objectum est divinæ voluntatis; objectum autem ejusdem voluntatis materiale primarium est ipse Deus, secundarium sunt creaturæ.

Prob. thesis quoad *objectum formale* voluntatis divinæ hac evidenti ratiocinatione. Objectum formale alicujus potentiæ est illud a quo per se et ratione sui movetur. Atqui voluntas divina nonnisi bonitate divina per se et ratione sui movetur. Ergo voluntatis divinæ formale objectum est bonitas divina.—Hanc veritatem Scriptura docet, cum ait (Prov. xvi. 4.): "Universa propter semetipsum operatus est Dominus."

Objectum *materiale primarium* voluntatis divinæ patet. Etenim si voluntatis divinæ esset aliud primario volitum quam divina bonitas, aliquid esset melius bonitate divina quod voluntatem divinam moveret. Atqui hoc contrarium est dictis, ac plane patenterque repugnans. Ergo.

Et hic cum Suaresio (*de Deo*, lib. 3. c. 6. n. 7.) notetur, divinam voluntatem unicum actum *secundum rem*, duosque tantum *ratione* distinctos habere posse circa ipsummet Deum. Quod ille actus *re* unus tantum sit, constat ex iis quæ de simplicitate divina demonstravimus. Quod vero *secundum rationem* possit esse tantum duplex, innuitur a S. Thoma 1. q. 20. a. 1. ad. 2., et sequenti pacto ostenditur. Ille actus imprimis est perfectissimus amor, quia per illum Deus vult sibi perfectissimum bonum; et amare est velle bonum. Cum autem ex amore sequatur gaudium, quando bonum amatum possidetur, amor ille divinus rationem habet etiam summi gaudii. Præter has duas rationes nullæ aliæ in eo considerari possunt; quia non potest esse desiderium vel spes, quæ sunt de bono non habito; nec potest esse, ob eamdem rationem, in-

tentio, nec aliquis actus qui eam consequatur, ut esset electio. Actus vero qui versantur circa malum, nequeunt, ut patet, versari circa Deum ut objectum proximum; et ideo nulla ratio talium actuum in velle divino, prout de Deo ipso est, considerari potest. Manet ergo voluntatem divinam unum actum re, duosque tantum ratione distinctos habere posse circa ipsum Deum, amorem scilicet et gaudium.

Demum objectum *materiale secundarium* voluntatis divinæ esse creaturas, quas Deus amat et de quibus gaudet, Scriptura testatur. Sequentia Sacrarum Litterarum testimonia sufficiant ad exemplum. In Apocalypsi, cap. iv. v. 11., legimus: "Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt;"—et in libro Sapientiæ, c. xi. v. 25. et 26.: "Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?"—et in I. ad Thessal. iv. 3.: "Hæc est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra;"—et in libro Prov. viii. 31.: "Et deliciæ meæ, esse cum filiis hominum."

Idem ex ratione pariter manifestum est. "Res naturalis" ait S. Thomas (1. q. 19. a. 2.), "non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet; vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est.... Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare."

Præterea, ut idem S. Thomas argumentatur (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 75.): "Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur, ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse et secundum se et propter ipsum vult et amat; omne autem aliud esse est quædam sui esse, secundum similitudinem, participatio. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia."

Hinc animadverti debet, ut monet Angelicus (1. q. 20. a. 2.),

"Deum omnia quæ sunt amare, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso, bonitas ejus vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus."

Et ex eo etiam patet qua ratione Deus quædam aliis magis amet. Audiatur iterum S. Doctor (quæst. cit. a. 3.): "Cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione," inquit, "potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate; et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, art. præc., non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri."

Dices 1.—Deus movetur nostris meritis ad præmium nobis tribuendum, aut nostris demeritis ad nos puniendos, aut nostris miseriis ad nobis subveniendum.—Ergo non sola bonitate sua, tamquam objecto formali voluntatis suæ, movetur Deus.

Resp. N. Ant. Etenim ad illa movetur Deus bonitate sua diversimode considerata, scilicet, prout ratio est vel subveniendi miseris, vel suum cuique tribuendi ideoque præmiandi merita et puniendi demerita.

Dices 2.—Deus amat justos amore amicitiæ. Sed amicitia omnino requirit ut amicus diligatur propter seipsum. Ergo Deus amat justos propter seipsos.

Resp. Dist. min. Amicitia omnino requirit ut amicus diligatur *propter seipsum*, idest, ut amicus sit *cui* bona volumus, ideoque ut amicus non in commodum nostrum, sed in bonum ipsius amici diligatur, *C.* Idest, ut bonum amici ad Dei gloriam ut ad finem ultimum non ordinetur, *N.*—Deus creaturas rationales diligit ex sua sola bonitate, eisque

bona sua communicat, non propter suam utilitatem, sed ut eis bene sit in ipso tamquam in ultimo fine et summo bono.

SCHOLION I.—*De amore Dei erga res mere possibiles.*—Deum non amare creaturas mere possibiles amore efficaci, ab omnibus Theologis admittitur, et per se patet ex dictis; nam amor Dei efficax efficit bonum in re quam amat, bonum autem creaturis mere possibilibus nullum quovis tempore Deus conferre vult, et in eis causare, cum nolit eas pro ullo tempore *esse existentes.* Quæstio itaque movetur de amore quodam inefficaci erga illas, seu de simplici quadam complacentia Dei in illis; et circa hoc doctores disputant.

Qui affirmantem sententiam tenent pro se allegant verba S. Thomæ in libro 1. *Contra Gentes*, cap. 84., ubi probans voluntatem Dei impossibilium non posse dari, ita loquitur: "Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quæ non possunt esse. Ergo non possunt esse bona; ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quæ sunt vel *possunt* esse bona." Ex quibus verbis hoc pacto ratiocinantur:—creaturæ mere possibiles possunt esse bonæ quia possunt esse; ergo ea ratione qua negatur divinam voluntatem versari circa impossibilia quia non possunt esse, nec esse bona, affirmari debet eam versari circa res mere possibiles, quia cum possint esse, possunt esse bonæ.

Insuper addunt:—Ut aliquid sit objectum simplicis complacentiæ sufficit ut illud concipiatur ut aliquid quod secundum se et ratione sui bonum sit: sed possibilitas essendi, concipitur ut aliquid quod secundum se et ratione sui bonum est. Ergo possibilitas essendi est objectum simplicis complacentiæ; ac proinde est objectum simplicis complacentiæ voluntatis divinæ.

Qui vero negantem sententiam defendunt, hoc tamquam principium statuunt, nempe, objectum voluntatis esse bonitatem rei existentis, aut saltem dicentis ordinem ad existentiam; ex quo deducunt res mere possibiles non posse actum voluntatis terminare; ideoque eas non posse a Deo amari nec amore simplicis complacentiæ. Appellant etiam ad experientiam, et aiunt neminem sibi complacere de bonitate, ex. g., mere possibili, sed de ea sive existente, sive futura. Et confirmant doctrinam suam auctoritate Doctoris Angelici, qui (1. q. 82. a. 3.) ait:

"actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente, actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est."

Præterea, dicunt, Deo nihil placet nisi sua bonitas, vel participatio ejus a creaturis; sed creaturæ mere possibiles neque participant, neque participaturæ sunt de bonitate Dei. Ergo creaturæ mere possibiles Deo non placent, seu objectum non sunt divinæ simplicis complacentiæ.

In hanc sententiam propendit Suarez, qui ait (*Metaph.* disp. 30. sect. 16. n. 41.): "Juxta hanc ergo sententiam, quæ satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiæ et amorem Dei necessarium, quod Deus per illam scientiam necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturæ habent necessariam connexionem in esse possibili, et consequenter in esse scibili seu intelligibili; quia connexio effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria, et ideo comprehensa potentia, quæ sua sola virtute eminenter continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilis, etiamsi nunquam sit futurus; nam, ut dixi, intellectus ex se præscindit ab actuali existentia. At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturæ non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei; amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Et hanc differentiam intendere videtur D. Thom., citato loco, cum dixit, scientiam versari circa creaturas, ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in seipsis. Et eamdem tradunt frequentius commentatores ejus, 1. p., q. 34. a. 3., cum contra Scotum aiunt, Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, quæ necessaria est, Spiritum sanctum vero non procedere ex amore creaturarum, quia nullus est necessarius."

Addit tamen sequentem optimam animadversionem: "Quod si quis ita priorem sententiam interpretetur, quod Deus amando omnipotentiam suam, necessario amat et gaudet quod creaturæ sint possibiles, quia non potest ipse esse omnipotens, quin creaturæ sint possibiles, et hunc vocet simplicem amorem creaturarum possibilium, nihil dicet improbabile, sed reipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiæ, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentiæ ipsius Dei; amatur enim possibilitas creaturarum solum

quatenus connexa est cum actuali existentia omnipotentiæ Dei; et ideo necessario amantur ut possibiles, quia necessario amatur omnipotentia Dei. Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiæ Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensu dixisse videtur Cajet., 1. part., q. 34. art. 3., Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, non vero ut sunt in seipsis, quia ut sunt in Deo non habent aliud bonum nec aliud esse nisi Dei; ut vero sunt in seipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam æquiparat amorem cognitioni creaturarum, ut possibilium. In quo non omnino nobis placet; nam per scientiam vere cognoscuntur naturæ creabiles, ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta; et ita terminative sciuntur in se, et secundum suum esse essentiæ absolutum; at vero per amorem dictum revera non amantur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotentia Dei, a quo denominantur possibiles; quia non amatur in se, nisi quod ordinatur, ut in se et in proprio esse habeat aliquod bonum, scitur autem in se etiam quod præscinditur ab omni suo actuali esse: semper ergo intercedit differentia inter scientiam et amorem, ob quam potest Deus perfectissime se amare, non amando proprie creaturas in seipsis."

SCHOLION II.—*An et quo sensu odium sit in Deo.*—In Sacris Litteris Deo tribuitur tum odium abominationis, quod spectat malum ipsum, seu peccatum, tum odium inimicitiæ, quod spectat personam quæ malum patrat, seu peccatorem. "Odisti," ait Psalmista (Ps. v. 7.), "omnes qui operantur iniquitatem;" et in libro Sap., xiv. 9., legitur: "Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus;" et in libro Eccles., xii. 3.: "Altissimus odio habet peccatores, et misertus est pœnitentibus;" item cap. xv. v. 13.: "Omne execramentum erroris odit Dominus."

Hæc in sensu proprio non esse intelligenda tenent nonnulli, et pro se citant ea quæ S. Thomas docuit in libro 1. *Contra Gentes*, c. 96., cui hic titulus inscribitur "Quod Deus nihil odit."

In eo capite S. Doctor declarat: "quod odium alicuius rei Deo convenire non potest;" et addit: "Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter:

"Uno quidem modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens earum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum, non esse; unde ma-

lorum odium habere dicitur; nam quæ non esse volumus dicimur odio habere, secundum illud: *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris; et juramentum mendax ne diligatis; omnia enim hæc sunt quæ odi, dicit Dominus* (Zachar. viii. 17.). Hæc autem non sunt effectus ut res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor.

"Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire, quum magis hoc sit amare. Sic enim, in quantum vult bonum justitiæ vel ordinis universi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum), dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem, secundum illud: *Esau odio habui* (Malach. i. 3.); et illud: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium. Virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus* (Ps. v. 7.)."

Sed alii theologi tenent vere et proprie in voluntate divina esse odium peccati, seu odium abominationis, et etiam odium personæ cui peccatum inest, seu odium peccatoris, ut peccator est; etsi hoc odium nequeat probabilius vocari odium inimicitiæ. Sane ipse S. Thomas id apertissime docuit in *Summa* (1. q. 10. a. 2. ad 4.) dicens: "Nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam amat; sic enim et sunt et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; et hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur."

Quapropter ea quæ superius citavimus ex lib. 1. *Contra Gentes*, c. 96., intelligenda sunt juxta expositionem modo datam a S. Thoma, nimirum quatenus spectant odium *rerum* et *personarum*. Id constat ex verbis ejusdem articuli 96., in quo S. Thomas semper de rebus et de personis, ut talibus, et prout ab ipso Deo sunt, loquitur. Etenim hæc est omnium S. Doctoris argumentorum conclusio, nempe: "impossibile est quod ipse [Deus] *rem aliquam* odio habeat;" vel "nullam *naturam* Deus odit;" vel "Deus nullam *rem* odit, cum ipse sit omnium *causa*."

Merito igitur Suarez, cujus doctrinam hac in re amplectimur, dixit (*de Deo Uno*, lib. 3. c. 7. n. 5.): "Existimo divum Thomam solum locutum fuisse de odio personarum, aut rerum existentium, ut tales sunt,

juxta illud quod ibidem adducit ex Sapient. 11.: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Itaque illa quæ Deus facit, non odit; peccatum autem non facit neque facere aut velle potest, et ideo potest illud odisse, et revera odit. Quod enim peccatum non sit substantia, sed accidens, vel per modum accidentis seu actus, parum refert ad rationem odii. Quia etiam accidentia odio habentur, nos enim odimus ægritudinem et ipsum peccatum. Denique illud odio habetur quod secundum se ita displicet, ut illius destructio appetatur; sed voluntati divinæ maxime displicet peccatum ratione suæ malitiæ, ob quam illud destrui cupit; ergo est in Deo verum ac proprium odium peccati. Et consequenter est etiam odium peccatoris, non ut homo est, sed ut peccator est, ut satis aperte docuit D. Thomas, 1. part., quæst. 10. art. 2. ad 4. Ubi etiam sentit cum proprietate esse intelligendas Scripturas quæ dicunt Deum odio habere impium et impietatem ejus, et odisse omnes qui operantur iniquitates. Nam formaliter intellectæ de odio peccati et peccatoris, ut peccator est, propriissime intelligendæ sunt; quia licet natura et forma hominis non displiceat Deo, secundum id quod ab ipso habet, tamen displicet peccator ratione peccati, quod a se habet. Et sicut gratia facit placere Deo personam peculiari quodam modo, ita etiam peccatum facit, ut persona ipsa, cui inest, Deo displiceat: hac ergo ratione illam odio habet et illi malum infert; ergo odio illam habet, saltem ut peccator est. An vero hoc satis sit ad rationem odii inimicitiæ respectu personæ simpliciter sumptæ, quæstio est de nomine. Tamen in hominibus certe non ita loquimur, nam judex qui punit malefactorem, non dicitur proprie illum odisse simpliciter, præsertim odio inimicitiæ; ergo nec de Deo ita loquendum est."

ARTICULUS TERTIUS

De libertate Dei.

Libertas physica, de qua agimus, vel est *a coactione*, vel *a necessitate*. Libertas *a coactione* est immunitas ab omni violentia contra propensionem voluntatis illata, ita ut non invitus, sed sponte quis agat, licet necessario. Libertas *a necessitate* est immunitas ab intrinseco principio determinante voluntatem ad unum, ita ut ille qui hac libertate gaudet potestatem habeat arbitrio voluntatis suæ sese determinandi, ideoque possit, si velit, unum accipere altero recusato, quod est *eligere*, et illud quod agit posset, si vellet, non agere, et loco illius posset agere aliud. Libertas a necessitate dicens potestatem sese determinandi cum indifferentia activa ad agendum vel non agendum, vocatur *libertas contradictionis;* libertas autem a necessitate dicens potestatem sese determinandi ad objecta quæ contraria sunt, appellatur *libertas contrarietatis;* et libertas a necessitate circa objecta quæ disparata sunt, dicitur *libertas specificationis.*

Jam vero in Deo esse libertatem *a coactione* nemo non videt; et patet etiam libertatem *a necessitate* non esse in Deo quoad operationes *ad intra*, seu quoad generationem Filii et spirationem Spiritus Sancti, quæ tam necessariæ sunt quam ipse Deus.

Præterea constat non esse in Deo libertatem *contrarietatis* ad malum, seu potestatem eligendi inter bonum et malum; sed hæc nec est de essentia libertatis, nec ad ejus perfectionem pertinet, quin immo imperfectio est libertatis. "Ad rationem liberi arbitrii," ait S. Thomas (2. sent. dist. 25. q. 1. a. 1. ad 2.), "non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum; quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum libertatis, nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas, aut electio, nisi boni aut apparentis boni. Et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrum, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere, vel non facere possit; et hoc Deo convenit; bona enim quæ facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest."

Agitur ergo tantum in hoc articulo de libertate Dei a necessitate circa omnia illa creata bona quæ operatur ipse ad extra.

Hæc Dei libertas, quam inficiati sunt inter alios Petrus Abailardus, Wicleffus, Bucerus, Calvinus, et recenter Antonius Gunther, credenda est *fide divina*, prout apertissime in verbo Dei scripto ac tradito declaratur, et juxta Concilii Vaticani definitionem, quæ, canone 5. *de Deo rerum omnium Creatore*, ita se habet: "Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, anathema sit."

Istiusmodi Dei libertatem statuet

THESIS XXXII.

Deus in iis quæ operatur ad extra liber est a necessitate.

I. Probatur thesis *ex Scripturis*, quæ multis modis hanc veritatem proclamant. Etenim

a) Scripturæ docent Deum, in iis quæ ad extra operatur, agere consilio et electione. Sed consilium et electio locum non habent in iis circa quæ non est libertas a necessitate. Ergo.

Major patet ex sequentibus Sacrarum Litterarum testimoniis, quæ citamus ad exemplum. In Ep. ad Ephesios, Apostolus de Deo dicit (i. 2.): "Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;"—et in eadem Epistola (i. 4.): "Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate;"—et in I. ad Cor. i. 27.: "Quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia."

b) Scripturæ loquentes de iis quæ ad extra Deus efficit, dicunt ea ex sola volitione divina determinari. Sed hic loquendi modus indicat in Deo libertatem arbitrii. Ergo.

Major constat ex Ps. cxxxiv. v. 6.: "Omnia, quæcumque voluit, Dominus fecit in cœlo, in terra, in mari, et in omnibus abyssis;"—et ex Apostolo, ad Rom. ix. 18.: "Cujus vult miseretur, et quem vult indurat;"—et ex Joan. v. 21.: "Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat; sic et Filius, quos vult, vivificat;"—et ex eodem Evangelio c. iii. 8.: "Spiritus, ubi vult, spirat."

Minor patet, quia modus iste loquendi ostendit non esse divinam

voluntatem ad unum ex antecedente necessitate determinatam, sed cum potuerit eligere illud facere vel non, Deum sola arbitrii sui potestate ad illud faciendum sese determinasse. Id confirmatur ex eodem modo loquendi relate ad homines, qui absque ulla controversia libertatem a necessitate adesse ostendit in homine. Ita ex. g. dicitur, Eccl. xv. 17.: "Ad quod volueris, porrige manum tuam;"—et Joan. xv. 7.: "Quodcumque volueris, pete;"—et I. ad Cor. viii. 36.: "Quod vult, faciat; non peccat si nubat."

c) Scripturæ plura enuntiant sub conditione, *si velit;* sed hæc conditio significat Deum ea posse velle vel nolle, ideoque circa illa gaudere libertate arbitrii. Ergo.

Major demostratur ex. gr. ex verbis Eccl. xxxix. 8.: "Si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiæ replebit illum;"—et Dan. iii. 17.: "Ecce enim Deus noster, quem colimus, potest eripere nos de camino ignis ardentis, et de manibus tuis, o Rex, liberare. Quod si noluerit, notum sit tibi, Rex, quia deos tuos non colimus, et statuam auream, quam erexisti, non adoramus."

Minor per se patens est; et confirmatur tum ex simili enuntiatione quæ hominis liberam voluntatem ostendit, ut ex. g. legitur in Eccl. xv. 16.: "Si volueris mandata servare, conservabunt te;" tum ex eo quod locutio hæc: Si Deus voluerit, mentietur, ideo blasphema esset quia conditio in ea apposita significaret Deum libere juxta arbitrium voluntatis suæ posse mendacium velle aut non velle.

d) Nec minus, ut merito animadvertit Petavius (*de Deo*, lib. 5. c. 4. n. 3.), "ad Dei libertatem adstruendam valet illius liberalitas, quam eædem Scripturæ illustribus præconiis exornant; dona item ac beneficia quæ *gratiæ* vocabulo censentur, quia gratuito et voluntarie, non necessitate tribuuntur. 'Liberalitas,' enim ait Seneca (*de Vita Beata*, c. 24.), 'quia a libero animo proficiscitur, ita nominata est.' Et ut idem alibi (lib. 3. *de Benef.* c. 19.): 'Beneficium id est quod quis dedit cum illi liceret et non dare.' . . . Simillimus et ille locus argumentandi est qui ex virtute, velut justitia, bonitate, cæterisque, petitur. Cujusmodi in Deo esse et quidem laude ac prædicatione dignissimas, pene omnes Scripturæ Sacræ Litteræ loquuntur. Est autem nulla recte factorum laus, nisi libera ex voluntate prodeant."

II. Probatur thesis *ex doctrina Patrum.* Quosdam citamus ad exemplum.

S. Clemens Papa I. in Epistola sua prima ad Corinthios c. xxvii. libertatem Dei in operibus ejus ad extra ita describit: "In verbo magnificentiæ suæ constituit omnia, et in verbo potest illa evertere. 'Quis dicet ei: Quid fecisti? aut quis resistit virtuti fortitudinis ejus?' (Sap. xii. 12.). Quando vult, et quomodo vult omnia faciet, neque quidquam ab eo decretum præteribit."

Arnobius (*adv. Gentes*, lib. 1. n. 28.) ait: "Dedimus nos Deo, cujus nutu et arbitrio omne quod est constat, et in scientiæ suæ perpetuitate defixum est."

Clemens Alexandrinus (*Strom.* lib. 7. c. 7.) inquit: "Non facit ergo Deus bona ex necessitate, sed libera voluntate bene facit iis qui libere convertuntur."

S. Basilius (*hom.* 1. *in Hexæm.* n. 2.) de Deo mundi Creatore loquens, ait: "Quemadmodum figulus qui eadem arte innumera effinxit vasa, neque artem, neque potentiam exhausit; ita et universi hujus Opifex effectricem potentiam habens, nec uno mundo circumscriptam, sed in infinitum excedentem, rerum quæ conspiciuntur magnitudines solo voluntatis nutu condidit."

Et S. Hilarius (*de Trinitate*, lib. 9. n. 50.) de Filio Dei dicit: "Quod autem sit liberæ voluntatis non ambigue ostendit cum ait: 'Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat' (Joan. v. 21.). Cum æqualis in Patre et Filio et virtutis potestas et honoris dignitas manifestetur, ibi et libertas voluntatis ostenditur."

Et S. Ambrosius (*de Fide*, lib. 2. c. 6. n. 48.) inquit: "Apostolus quoque dicit quia 'omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult' (I. Cor. xii. 11.). Prout vult, inquit, hoc est pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio."—Et paulo post (n. 49.) addit: "Scivit sanctus Apostolus Petrus, Jesum in potestate habere quæ vellet; et ideo cum videret ambulare eum supra mare, ait: 'Domine, si tu es, jube me venire ad te super aquas' (Matt. xvi. 28.). Petrus credidit quia si Christus jubeat, naturæ possit conditio mutari, ut humanis se subjiciat unda vestigiis, et discrepantium naturarum possit convenire concordia. Petrus poscit ut jubeat, non ut roget Christus: non rogavit, sed jussit, et factum est: et Arius contradicit?"

Demum S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 11. c. 24.) ait: "In eo vero quod dicitur '*Vidit Deus quia bonum est*,' satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla sui cujuscumque utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est quia bonum est: quod ideo, postquam factum est dicitur, ut res quæ facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur."—Et in eodem opere (lib. 22. c. 30. n. 3.): "Deus ipse," dicit, "numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?"

III. Sed et *ratio* ipsa liberum esse Deum in operibus suis ad extra evidenter ostendit. Etenim libertas arbitrii est perfectio nullam in se involvens imperfectionem; ergo est in Deo.

Præterea cum Deus, ut antea demonstravimus, suam bonitatem velit propter se, cætera verò omnia propter ipsam, hæc omnia eo modo vult quo ad bonitatem ejus se habent. Sed ea bonitati divinæ non sunt necessaria. Ergo omnia alia a se Deus vult non necessario; ideoque liberrima voluntate.—"Voluntas divina," ait S. Thomas (1. q. 19. a. 3.), "necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari."

Et insuper in Deo esse liberum arbitrium manifeste ostendunt preces gratiarumque actiones nostræ ad Deum; quæ profecto nullatenus offerri deberent si necessitate Deus omnia ad extra operaretur.

Contra thesim objicitur:

1. Libertas indifferentiæ voluntati tribuitur prout in potentia est ad actum. Sed in Deo non est potentia voluntatis ad actum, cum sit actus purissimus. Ergo in Deo non est libertas indifferentiæ.

Resp. Dist. Maj.—In nobis libertas indifferentiæ voluntati tribuitur prout in potentia est, quatenus cum aliquid libere vult, de potentia in actum transit *C.* In Deo *N.*—Voluntas enim Dei, ut declaravimus, unus æternus, immutabilis actus est; qui primarium quidem objectum, idest Deum, necessario, creata vero libere vult, cum potuisset etiam ea non velle, aut alia velle. Quod autem omnia quæ præter se sunt, Deus non necessario velit, et eatenus de eis in Deo voluntas libera sit, quæ possit non esse, id non ex defectu voluntatis est, sed ex defectu rerum creatarum et ex infinita perfectione voluntatis divinæ. "Quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit, ait S. Thomas (1. q. 19. a. 3. ad 4.), "ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum."

2. Si Deus potuisset velle non creare mundum, potuisset carere perfectione infinita, quia carere potuisset decreto creandi mundum, quod de facto habuit et est infinitæ perfectionis. Sed absurdum est dicere Deum potuisse carere perfectione infinita. Ergo.

Resp. Dist. Maj.—Potuisset carere illo decreto quoad *entitatem* actus, secundum quam est perfectionis infinitæ *N.* potuisset carere decreto quoad *terminum* actus, secundum quem non est perfectionis infinitæ *C.*

3. Deus vult alia a se in quantum vult bonitatem suam. Sed necessario Deus vult bonitatem suam. Ergo alia a se necessario vult.

Resp. Dist. Maj.—Deus alia a se vult in quantum vult bonitatem suam et *eo modo* quo vult bonitatem suam *N.* diverso modo *C.*—"Licet Deus," ait S. Thomas (1. q. 19. a. 3. ad 2.), "ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis."

4. Quo natura perfectior est, eo majorem habet inclinationem *ad extra* sese communicandi; et ideo natura divina, utpote perfectissima, maximam habet inclinationem *ad extra* se communicandi. Sed cum

tali inclinatione consistere nequit libertas indifferentiæ ad sese communicandum ad extra. Ergo.

Resp. Dist. Maj.—Natura quo perfectior est, eo majorem habet inclinationem *ad extra* sese communicandi, et ideo natura divina, utpote perfectissima, habet maximam inclinationem sese communicandi *ad extra*, id intelligendo pro potentia *C.* id intelligendo pro exigentia et necessitate *N.*—Natura enim perfectissima, cum nulla re extra seipsam perfici possit ideoque nulla indigeat, nullam rem extra se *necessario* debet velle.

5. Cum Deus habeat inclinationem naturalem maximam se communicandi *ad extra*, si posset velle non se communicare, posset velle id quod est contra suam naturalem inclinationem. Atqui hoc repugnat. Ergo.

Resp. N. Maj.—Etenim etiamsi Deus nihil extra se vellet, *non ageret contra* naturalem inclinationem suam, sed solum *non ageret secundum aliqualem inclinationem suam*, in quo, ut merito ait Suarez (*Metaph.* disp. 30. sect. 16. n. 36.), "nullum est inconveniens, quia illa inclinatio non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum, et quia non inclinat nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem et voluntatem. Neque propterea frustraretur illa naturalis inclinatio Dei ad se communicandum, quia tunc proprie aliqua inclinatio frustrari dicitur, quando caret actu, vel perfectione sibi debita; bonum autem divinum etiamsi aliis extra se non communicetur non caret statu, perfectione aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili et consentanea suæ bonitati."

6. Deus necessario seipsum amat amore perfectissimo. Sed hic amor Deo vult omne bonum tum *intrinsecum* seu perfectiones ejus infinitas, tum *extrinsecum* seu perfectionum divinarum manifestationem, gloriam nominis et cultum a creaturis; ut patet ab exemplo hominis seipsum amantis, et hinc bona tam extrinseca quam intrinseca sibi volentis; item hominis amantis Deum, et ex hoc amore eidem gloriam nominisque cultum necessario deferentis. Ergo.

Resp. N. min.—Amor Dei erga seipsum foret perfectissimus, etiamsi non vellet sibi ulla bona extrinseca; cum Deus sibi sit sufficientissimum ac totale bonum et independens a creaturis. Hinc disparitas patet quoad exemplum *primum*, cum homo bonis extrinsecis ad suam perfectionem egeat, aut iis saltem magis perficiatur: quoad *secundum* vero, quia illa bona debentur Deo a creatura ex supposito quod existat, adeo

ut neque Deus huic juri suo et debito creaturæ cedere valeat, nec omittere possit efficacem volitionem, ut sibi honor et gloria tribuatur; sed potuisset Deus, pro libertate sua nolle extrinsecam gloriam, omittendo prorsus creatarum rerum productionem, et velle potius sibi solum complacere in summa suimetipsius sufficientia, quacum sola non minus gloriosus ac beatus essentialiter esset, quam cum gloria extrinseca creaturarum.

7. Deus necessario vult has suas perfectiones, nempe liberalitatem, misericordiam, justitiam, etc.—Sed hæ virtutes Deo non convenirent nisi creaturas produceret. Ergo.

Resp. Dist. Maj.—Deus *necessario* vult illas perfectiones entitative, secundum id quod sunt in Deo *C.* denominative, secundum respectum ad terminum *N.*

ARTICULUS QUARTUS

In quonam libertas Dei consistat.

Libertate Dei circa ea quæ ipse *ad extra* operatur vindicata, theologi quærunt quid sit illud per quod formaliter actus Dei liber relate ad illa constituatur, seu quid sit quod faciat actum Dei in volendo res ad extra esse vere et proprie liberum. Maxima tamen difficultas in hujus quæstionis solutione occurrit, quæ, ut doctores omnes fatentur, obscurissima est: nemo enim in hac nostra mortalitate plene intelliget quomodo cum perfecta libertate Dei immutabilitas ejus absoluta optime cohæreat. "Non vereor confiteri," aiebat Suarez (*Metaph.* disp. 30. sect. 9. n. 35.) de hac quæstione loquens, "non vereor confiteri nihil me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in hujusmodi rebus id de Deo esse credendum quod ineffabili ejus perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etsi modum quo id Deo conveniat non assequamur."

Quatuor hac in re præcipuæ theologorum sententiæ distinguuntur. *Prima* sententia, quæ paucorum fuit inter quos citantur Aureolus, Basilius Legionensis, Torres et alii, statuit actum Dei esse liberum nonnisi per aliquid extrinsecum; Deum enim velle aliquid extra se, inquiunt hujus sententiæ auctores, nihil aliud est nisi in re illa aliquam mutatio-

nem facere pro aliquo tempore, seu aliquod esse illi conferre, quod in potestate Dei est facere vel non facere; et cum facit, dicitur Deus illud velle, cum vero non facit dicitur nolle.

Secunda sententia, quæ Cajetano tribuitur, dicit Deum denominari volentem ea quæ libere vult ab aliquo quod intrinsecum est Deo, et hoc dicit esse in Deo perfectionem quamdam non simpliciter necessariam, sed liberam, quæ potuisset non esse in Deo, quamvis cum in Deo sit, non possit amplius non esse. Ob gravissima hujus sententiæ incommoda, nonnulli conati sunt eam declarare seu potius temperare dicendo perfectionem illam liberam quæ in Deo est et qua Deus libere aliquid vult ad extra, aliquid quidem addere perfectioni necessariæ Dei, sed ita ut hoc additum in Deo actu existens "nullo modo distinguatur ex natura rei a perfectione necessaria ipsius Dei."

Tertia sententia, quam docet Capreolus in 1. dist. 45. q. 1. a. 2., hoc affirmat, nempe, actum liberum Dei præter actum necessarium, qui est ipsum velle divinum absolute sumptum, solum addere relationem rationis ad aliquod objectum creatum, quæ relatio potuisset non esse; ideoque actum Dei liberum formaliter constitui per hanc relationem rationis, quæ ita est ut potuerit tamen non esse.

Quarta demum sententia, quæ longe communior est inter theologos, tenet actum liberum Dei non esse nisi actum ejus necessarium quatenus dicit habitudinem seu terminationem non necessariam ad creaturas.

Juxta hanc sententiam statuitur

THESIS XXXIII.

Libertas Dei consistere videtur in actu divinæ voluntatis unico necessario et immutabili, habitudinem pro nutu suo ad objectum contingens habente, seu terminationem non necessariam ad creaturas.

I. Probatur thesis ex auctoritate S. Thomæ. Ipse enim ait in lib. 1. *Contra Gentes*, c. 82. n. 4.: "Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia, sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria." Et in 1. q. 19. a. 3. ad 5.: "Voluntas divina, quæ ex se necessitatem non habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem

non necessariam;" ibid. ad 6.: "Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita."

In his verbis doctrina Doctoris Angelici sine ulla ambiguitate proponitur, et hæc est, nempe, libertatem divinam consistere non in indifferentiâ potentiæ ad plures actus, sed in indifferentia unius actus, ad objecta contingentia: qui actus in se simplex, virtualiter multiplex, est sub diversa ratione liber et necessarius; quia quatenus ad esse divinum terminatur est necessarius, quatenus vero terminatur ad creaturas est liber, cum terminari possit ad esse vel non esse creaturarum, ad hoc vel illud esse contingens.—Ergo juxta S. Thomam libertas divina consistit in ipso actu divinæ voluntatis pro nutu suo ad objectum contingens, idest ad creaturas, habitudinem habente seu terminationem.

II. Ex ratione probatur thesis; nam ad liberum Dei actum duo requiruntur et sufficiunt, scilicet, illum esse Deo intrinsecum, cum sit actus vitalis et immanens, et tamen ita esse ut aliquo vero sensu possit non esse, cum de ratione actus liberi sit quod possit non esse. Atqui hæc duo habentur in sententia quæ dicit actum Dei esse liberum quatenus actus divinæ voluntatis, in se omnino necessarius, pro nutu suo habitudinem seu terminationem habet ad creaturas seu ad objectum contingens; quæ habitudo, ut patet, potuisset non esse, cum objectum sit omnino contingens. Ergo.

III. Confirmatur thesis ex refutatione aliarum de re nostra opinionum.—Equidem actus Dei liber 1. constitui nequit per aliquid *mere extrinsecum* Deo, seu per realem creaturarum ad extra productionem; nam et actus Dei liber est ab æterno, ideoque ante creatarum rerum productionem, et actus Dei liber, utpote vitalis ac immanens, nequit constitui liber per aliquid quod in Deo non est.—2. Constitui nequit per aliquid *Deo intrinsecum sed non necessarium;* nam quidquid Deo intrinsecum est necessarium est, Deus est, ut patet ex his quæ in secunda parte hujus Tractatus demonstrata fuerunt, præsertim ubi de simplicitate Dei egimus.—3. Constitui nequit solum *per relationem rationis ad objectum creatum.* Etenim, ut merito arguit Suarez (l. c. n. 31.), "relatio rationis aut sumitur in rigore ac formaliter, aut late ac

fundamentaliter. Priori modo est quid fictum, et solum est in intellectu considerante, et comparante unum ad aliud, per modum relati, quod in se relationem non habet; hoc autem modo non potest velle liberum Dei includere relationem rationis, quia etiam si in nullo intellectu talis relatio consurgat, Deus in re ipsa vere et realiter vult tale objectum. Nec quidquam refert, quod Capreolus significat, et Scotus probabile censet, hanc relationem necessario consurgere in intellectu divino: tum quia satis incertum est, an relationes rationis fabricentur suo modo per divinam scientiam, quæ res prout in se sunt intuetur sine ulla improprietate, analogia, aut fictione; tum maxime quia, licet id gratis demus, non potest quidquam referre illa relatio, ut consurgens per intellectum Dei ad complendum seu constituendum velle liberum Dei, ut actu terminatum ad creaturas. Quia prius secundum rationem Deus vult libere creaturam, quam intelligat se velle libere creaturam, et intelligendo fabricetur respectus rationis; ergo id quod addit velle liberum, ut sic, non est ille respectus rationis, sed aliquid prius ipso."

Sin autem dicatur liberum actum Dei, prout liber est addere fundamentum rationis, seu addere relationem rationis fundamentaliter; neque id valet ad quæstionem nostram solvendam. Profecto fundamentum relationis rationis debet esse aliquid reale, nam si esset aliquid rationis procederetur in infinitum: esse igitur debet vel aliqua res extra Deum extrinsece eum denominans, vel aliqua res intra Deum ipsum. Porro neque unum neque aliud admitti potest, nam utrumque refutatum fuit paulo ante in confutatione duarum priorum opinionum.

Contra thesim nostram objici potest

1. Si libertas Dei dicitur constitui ex eo quod actus *in se necessarius* divinæ voluntatis *pro nutu suo* habitudinem habet ad objectum contingens, seu terminatur *non necessario* ad volitum creatum, quæstio de ratione formali libertatis divinæ integra adhuc manet, et tota difficultas hujus quæstionis insoluta relinquitur. Etenim quæri potest an terminatio illa actus divini non necessaria ad creaturas sit Deo *intrinseca* et tamen *defectibilis*, seu *quæ potuerit non esse*, vel *non sit intrinseca Deo*. — Si primo modo respondeatur, sententia hæc convenit cum opinione superius jam refutata quæ libertatem Dei constituit in aliquo

quod sit Deo intrinsecum sed non necessarium, seu in aliquo quod Deo sit intrinsecum et simul sit liberum et defectibile.—Sin autem secundo modo respondeatur, libertas Dei constituitur in aliquo mere extrinseco ipsi Deo, quæ etiam opinio jam antea a nobis refutata fuit.

Resp.—Terminatio activa qua Deus actu suæ voluntatis simplicissimo respicit non necessario creaturas, seu ad eas habitudinem habet, *intrinseca* utique Deo est *et non defectibilis ratione suæ entitatis*, cum sit ipse actus divinus,—*defectibilis* tamen *extrinsece* est *ratione voliti defectibilis*. Quare constitutivum libertatis divinæ secundum quod importat *in recto*, est intrinsece indefectibile et immutabile, est enim ipse actus divinus necessarius et immutabilis; secundum vero quod importat *in obliquo*, est defectibile, est enim connotatio creaturæ contingentis, ideoque defectibilis.

Id illustrari potest ex comparatione inter libertatem creatam et increatam. "Libertas enim creata," ut egregie adnotat Suarez (l. c. n. 40.), "est potentialis, increata vero est summe actualis; et ideo illa est per modum potentiæ activæ simul et receptivæ, hæc vero est per modum purissimi actus: ex quo nascitur inter eas proportionalis quædam convenientia, cum absoluta et summa quadam dissimilitudine ac differentia. Proportio consistit in hoc, quod sicut libera facultas creata, quæ activa est, ut se determinet ad hunc actum potius quam ad alium agendum, non indiget alio determinante active, sed ipsa active accommodat suam vim ad hunc actum potius quam ad alium; ita libera facultas, seu potius actualitas increata, non indiget alio formaliter determinante, et quasi actuante, ut se quasi flectat (ut sic loquar) ad hoc objectum potius quam ad aliud, sed seipsa id præstat. Est tamen differentia manifesta, quod facultas creata, in qua est formalis libertas, quia est tantum in potentia seu actu primo, indiget aliquo addito per modum actus secundi, quo formaliter determinetur; entitas autem libera Dei, quia non est potentia, sed actus purus, non indiget addito aliquo tali, ut ad objectum terminetur, sed seipsa formaliter id præstat. Ratio autem hujus differentiæ non est alia nisi summa actualitas divini velle, et infinita ejus perfectio, ratione cujus in se præhabet quidquid ad omnem actualitatem volendi necessarium esse potest. Unde tota illa perfectio, quæ addi fingitur per illud liberum ac reale additum, in ipsamet infinita perfectione actualissime contine-

tur, seclusa tamen quadam imperfectione; nam illud additum quod fingitur, tale est, ut necessitate quadam conjungat voluntatem divinam objecto creato, postquam scilicet intelligitur illi voluntati adjunctum esse illud additum. At vero infinita illa perfectio divini actus nulli objecto creato necessario conjungitur, sed ad illud seipsa terminari potest cum quadam indifferentia et dominio, non supra seipsum, sed supra objectum."

"Ex quo," prosequitur idem Suaresius, "intelligitur, aliter dici liberum amorem Dei quam dicatur amor creaturæ; hic enim dicitur liber quantum ad esse, non vero quantum ad terminari tali modo ad tale objectum (loquor de amore, non ut cogitatione abstrahitur in communi, hic enim indifferens est, ut ad hoc vel illud objectum terminetur, quæ magis est indifferentia generis, quam libertatis; sed loquor de actu amoris, ut realiter existente in particulari), hic ergo dicitur liber quoad esse, quia ita est a sua causa, ut ex vi ejus posset non esse; non est autem liber quoad terminari, quia si est, necessario terminatur ad tale objectum, tali entitati actus adæquatum. At vero divinus amor est liber non quoad esse, sed quoad terminari respectu creaturarum. Nam ille amor, secundum suam totam entitatem et perfectionem, necessarius est, neque in hoc potest habere indifferentiam, quia esset magna imperfectio; tamen in terminari habet indifferentiam, non quidem respectu primarii objecti, quod est ipsemet, seu divina essentia, quia necesse est ut ad aliquod objectum necessario terminetur, ad illud scilicet, cum quo habet intimam et necessariam conjunctionem, vel potius unitatem; sed indifferentiam habet respectu secundariorum objectorum, cum quibus non habet necessariam connexionem, neque ab illis ullo modo pendet."

"Secundo intelligitur ex dictis, quam sit eminens et excellens modus libertatis divinæ, quamque ab omni imperfectione semotus, ut, vel ob hanc solam causam, hic modus sentiendi de divina voluntate præferendus sit omni alii, etiamsi humanum captum excedat. Sic enim optime intelligitur illud, propter quod tota hæc disputatio hoc loco inserta est, quo modo occasione libertatis nulla sit in Deo mutatio, non solum stricte secundum realem durationem, verum etiam neque late secundum diversa signa rationis in ipso nunc æternitatis. Quia licet in primo signo rationis intelligatur divinum velle ut indifferens ad hoc vel illud objectum creatum, in alio vero signo, ut terminatum ad hoc objectum;

tamen nulla in hoc est umbra mutationis, quia nullum est vestigium realis additionis, sed formalis tantum terminationis per seipsum, novo tantum respectu rationis inde resultante. Deinde intelligitur optime, quo modo divina libertas sit absque ulla potentialitate. Unde cum dicitur Deus posse velle et non velle, illud posse non dicit potentiam activam, vel passivam, sed dicit solum indifferentiam ejusdem actus, ut ad hoc objectum terminetur, vel non terminetur."

2. Qui liber est, debet posse carere hoc vel illo exercitio libertatis: sed hoc vel illud exercitium libertatis est quid intrinsecum, quia est vitalis actio et tendentia. Ergo ad libertatem Dei statuendam dici debet, Deum posse carere aliquo intrinseco.

Resp. Dist. min.—Exercitium libertatis est quid intrinsecum, si consideretur ratione sui subjecti, fundamenti ac principii libertatis *C.* si consideretur ratione sui objecti, termini et effectus *N.* Exercitium libertatis, utpote mera relatio, a subjecto et termino non distinguitur: et hinc respectu prioris et a priori participat rationem intrinseci, vitalis, necessarii et perfecti; respectu posterioris autem et a posteriori rationem habet extrinseci, contingentis et imperfecti.

3. Si exercitium libertatis nihil reale inferret in actu libero, ergo Deus in illo priori rationis instante, in quo concipitur intelligens creaturas, tantum haberet realitatis intrinsecæ, quantum habet in posteriore instanti, in quo concipitur eas velle: sed hoc imprimis est absurdum dicere; deinde sequeretur ex eo, quod Deus ex indifferente potuisset realiter fieri determinatus, et de facto posset velle aliquid de novo, quod ab æterno non voluerat, quin hoc ejus immutabilitatem læderet, cum mutatio secundum nostra principia se teneret tantum ex parte termini extrinseci; et hoc nemo admittit. Ergo.

Resp. Trans. Maj.—Quia, quamvis nullum sit discrimen ex parte entitatis, tamen est ex parte *modi*, cum cognitio aliter tendat in objectum, quam volitio.—*Ad min. nego* 1. *p.* Etenim absurdum hoc æstimatur, quia supponitur in libertatis divinæ exercitio nihil reale poni, quod falsum est, cum admittatur a nobis mutatio termini; vel quia æquiparatur libertas divina cum creata, quæ ex non volente fit volens, per volitionem distinctam in se physice receptam, quod hic locum habere nequit. *Dist.* 2. *p. min.* Sequeretur, quod hæc possent fieri respective, et si præcise attendatur ad immutabilitatem divinam *C.* absolute et quoad se,

si spectentur etiam alia *N.* Ex nostra sententia sequitur, Deum physice non mutari in propositis casibus, adeoque solam immutabilitatem Dei iisdem non obstare: quominus tamen sequelæ quæ indicantur in argumento obtineant, alia impediunt. Si enim Deus in aliquo instanti reali esset indeterminatus, daretur in eo *potentia* quædam sine actu; et si quid de novo vellet, quod antea noluerat, foret in eo *inconstantia*, vel *ignorantia* aut *malignitas*: cum autem nihil istorum Deo tribui possit, et illos casus impossibiles asserere necesse est, quantumvis ab immutabilitate Dei non excludantur.

4. Si libertas Dei formaliter consisteret in connotatione et habitudine volitionis divinæ activæ ad objectum contingens, sequeretur, Deum ideo velle libere producere mundum, quia producit, et ideo producere libere mundum quia vult; qui est circulus plane vitiosus.

Resp. Dist. seq.—Sequeretur, ideo Deum libere velle producere mundum, quia producit, et ideo producere illum, quia vult; intelligendo in *priori commate* quod volitio sit principium immediate liberum agendi ad extra, et in *posteriori* quod actio Dei sit cum plenissima potestate non agendi ad extra, atque sic intelligendo ut ex utroque commate ostendatur nihil reale superaddi subjecto et termino libertatis per exercitium liberum; sicut in propositionibus quibus dicitur voluntas nostra se determinare ad volendum, quia vult, et velle, quia se determinat ad volendum, excluditur intermedium reale inter unum et aliud et exprimitur modus potestativus *C.* ita ut intelligatur, vel quod volitio Dei non sit activa, vel quod actio sit necessaria et non libera, vel quod liberum exercitium debeat aliquid reale superaddere subjecto et termino. *N.* Patet autem nullum esse circulum vitiosum in propositionibus objectis, si sensu explicato intelligantur, sicut nec in his propositionibus quispiam eum asserit: Existit actio causæ efficientis, quia causa efficiens operatur; et causa efficiens operatur, quia existit ejus actio.

ARTICULUS QUINTUS

De beatitudine Dei.

Tractationis nostræ ordo postulat ut, cum jam de intellectione et de volitione divina locuti fuerimus, antequam ad alia exponenda ulterius progrediamur, de divina beatitudine dicamus. Verum id paucis expediemus, res enim manifesta est nimis, minimeque controversa.

Beatus est qui bonum sibi conveniens perfecte possidens, et hoc intelligens eoque gaudens, nihil ei superest quod desideret. Atqui Deus, qui est essentialiter summum bonum et omnis boni bonum, seipsum perfecte intelligit et in seipso perfecte gaudens quiescit. Ergo Deus est summe beatus. Immo cum ipse sit realiter summum bonum et intellectio et volitio ejusdem boni, Deus est sua beatitudo tum *formalis*, tum *objectiva*.—"Cum ipsum Dei intelligere," ait S. Thomas (*Contra Gentes*, lib. 1. c. 101.), "sit sua substantia, ipse igitur est sua beatitudo. Item, beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra, quod Deus principaliter vult suam essentiam : sua igitur essentia est sua beatitudo. Adhuc, unusquisque in beatitudinem suam ordinat quidquid vult; ipsa enim est quæ propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Quum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia, oportet quod, sicut ipse est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo."

Hoc sensu Scriptura sacra Deum vocat beatum : "Beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium" (I. Tim. vi. 15.).

Et quia divina perfectio complectitur omnem perfectionem, ut in 2. parte hujus Tractatus antea ostendimus, manifeste fit divinam beatitudinem complecti omnem beatitudinem. Quare S. Thomas, more suo, dilucide ait (1. q. 26. a. 4.) : "quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero

gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, et fama, secundum Boetium in 3. de Cons., pros. 10., habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturæ."

ARTICULUS SEXTUS

De divisionibus voluntatis divinæ.

Etsi voluntas Dei in se sit unus ac simplicissimus actus, multipliciter tamen dividitur sive ratione objectorum ad quæ fertur, sive ratione modi quo circa illa versatur, sive ratione effectuum quos operatur.

I. Distinguitur ergo in Deo voluntas *beneplaciti* et voluntas *signi*. Illa, seu *beneplaciti*, est voluntas *proprie* dicta, cum sit vere et in Deo realiter existens divina volitio. Hæc, seu *signi*, est *metaphorice* voluntas, utpote externum divinæ voluntatis signum, quod per metaphoram appellatur voluntas.

Divinæ voluntatis quinque signa enumerari solent, hoc pacto expressa: *Præcipit, et prohibet, permittit, consulit, implet;* idest, præceptum, prohibitio, permissio, consilium, operatio:—ratio autem hujus enumerationis clarissima declaratur ab Angelico in *Summa* 1. p. q. 19. a. 12. Hæc sunt verba S. Thomæ: "Hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per se ipsum, vel per alium. Per se ipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio*. Indirecte autem, in quantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in 8. Physic., text. 32. Et quantum ad hoc dicitur signum *permissio*. Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessaria inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque

nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tamquam signa voluntatis. Quod enim *præceptum, consilium* et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. vi. 10.: *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra.* Quod autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in *Enchirid.*, cap. 95. in fin.: *Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo.* Vel potest dici quod *permissio* et *operatio* referantur ad præsens; *permissio* quidem ad malum, *operatio* vero ad bonum; ad futurum vero *prohibitio* respectu mali; respectu vero boni necessarii, *præceptum:* respectu vero superabundantis boni, *consilium.*"

Voluntas *signi* semper supponit et significat *voluntatem beneplaciti quæ terminetur ad ipsum signum;* quia cum Deus præcipit, permittit, etc. vere et interne vult esse præceptum, permissionem, etc., sine qua volitione signum esset falsum, et prorsus immerito voluntas Dei appellaretur. Sed, posito signo, *voluntas beneplaciti* non semper adest *quæ terminetur ad rem significatam.* "Sciendum est," ait S. Thomas (*de Veritate*, q. 23. a. 4. ad 6.), "quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti; quædam enim est voluntas signi quæ numquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri numquam velit; quædam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quædam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut præceptum, prohibitio et consilium."

Cur autem ita res se habeat, nimirum, aliquam voluntatem signi semper in idem incidere cum voluntate beneplaciti, aliam vero numquam, aliam demum quandoque incidere in idem quandoque non;—vel potius quænam sit vera, seu beneplaciti voluntas Dei quam hæc signa semper indicant, Suarez breviter sed accurate explicat (*de Deo*, lib. 3. c. 8. n. 2.) his verbis: "Præceptum ergo de se non indicat absolutam voluntatem Dei, quod res præcepta fiat, sed indicat absolutam voluntatem præcipiendi et obligandi, ut fiat, cum affectu simplicis desiderii, ut ita fiat. Idem est cum proportione de prohibitione, nam illa etiam est quoddam præceptum oppositi, seu negativi objecti. Indicant ergo in Deo voluntatem præcipiendi et obligandi ne aliquid fiat, cum affectu ut non fiat, quantum est ex parte Dei. Consilium non est signum voluntatis Dei obligandi, sed immediate videtur consilium indicare judicium Divinum decernens esse melius id, quod consulit, et consequenter

etiam indicat simplicem affectum Dei et desiderium, ut id fiat, quantum est ex parte sua. Permissio autem convenit cum præcedentibus, quia non indicat voluntatem efficacem rei permissæ, differt tamen, quia simplicem affectum non indicat. Permittit enim Deus peccatum, quod nullo modo vult. Indicat ergo voluntatem non denegandi concursum generalem ad rem permissam, nec impediendi ne fiat. Operatio vero Dei indicat voluntatem Dei, qua vult id facere, vel ad id concurrere, quia omnia per suam voluntatem operatur."

Falsa igitur et nullatenus toleranda esset assertio qua statueretur, ut indicat Estius (in 1. Sent. dist. 45. § 7.), meram signi voluntatem, non beneplaciti, Dei adesse, quoties ea quæ Deus præcipit aut consulit non eveniunt, vel ea prohibet quæ fiunt, ex eo quod omnis et quælibet vera Dei voluntas, seu beneplaciti, semper efficax sit, et impleatur, ideoque, si non impletur, signi voluntas dicenda sit, ac metaphorica.

Quam vehementer ab hac doctrina abhorrere debeamus pessima consectaria ipsius manifeste ostendunt. Etenim ab ea sequeretur, Deum vera voluntate non velle ut salvi fiant, qui pereunt, et ut præcepta observent, qui ea violant; sequeretur illos qui non faciunt ea quæ Deus præcipit, vel ab iis non abstinent quæ prohibet, non agere contra veram Dei voluntatem, sed solum contra metaphoricam: quæ omnia a communi Christianorum sensu, et ab ipsa recta ratione prorsus sunt aliena. Quin etiam in libro Eccles. c. xxxv. v. 5. legimus: "Beneplacitum est Domino recedere ab iniquitate;" et in I. Thessal. iv. 3.: "Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra, ut abstineatis vos a fornicatione;" et ad Rom. xii. 2.: "Nolite conformari huic sæculo, sed reformamini in novitate sensus vestri, ut probetis quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta."

II. Voluntas Dei vera et propria, quæ est beneplaciti, dividitur in voluntatem *antecedentem* et voluntatem *consequentem*, seu in voluntatem *primam* et *secundam*, prout antiquiores quidam Patres loquuntur.—Voluntas *antecedens*, seu *prima*, illa est qua Deus antecedenter ad absolutam prævisionem boni vel mali usus liberi arbitrii creati aliquid vult vel decernit facere; voluntas *consequens* seu *secunda*, ea est qua Deus vult aliquid, vel facere decernit consequenter ad absolutam prævisionem boni vel mali usus liberi arbitrii creati: terminus igitur præ quo

voluntas Dei dicitur *antecedens* vel *consequens* est bonus vel malus usus liberi arbitrii creati absolute prævisi. Hunc esse verum sensum distinctionis voluntatis divinæ in antecedentem et consequentem mox demonstrabimus, postquam de alia significatione dixerimus quam eidem divinæ voluntatis divisioni non pauci theologi, præsertim post sæculum XVI., attribuerunt.

Juxta hos itaque voluntas Dei *antecedens* est ea quæ respicit objectum secundum se, absolute, sine circumstantiis quæ eidem objecto adjunguntur prouti est pars ordinis universi; voluntas vero Dei *consequens* est ea quæ respicit objectum secundum omnia quæ ei adjunguntur prout pars est illius ordinis. Et merito, aiunt illi auctores, voluntas Dei secundum hanc considerationem appellatur antecedens et consequens, nam consideratio objecti secundum se antecedit considerationem ejusdem objecti secundum quod habet, prout est pars universi, quasdam circumstantias sibi adjunctas.—Audiatur Didacus Alvarez qui unus est ex illis auctoribus (*de Aux.* disp. 34. nn. 3–5.): "1. Dicitur voluntas antecedens, non quia antecedit bonum vel malum usum nostri arbitrii; sed quia antecedit voluntatem, qua Deus fertur in objectum consideratum cum aliquo adjuncto, quæ est consequens consideratio ejus. 2. Si consideretur salus reproborum [idest non prædestinatorum, dum adhuc in hac vita sunt] secundum se et absolute, sic est a Deo volita; si autem consideretur, ut habet [salus] adjunctam privationem aut carentiam majoris boni, videlicet boni universalis providentiæ divinæ, pulchritudinis universi, manifestationis justitiæ divinæ in reprobis et majoris splendoris misericordiæ suæ in electis, sic non est volita a Deo. Et secundum hoc asserimus, quod voluntate consequente Deus non velit omnes salvos fieri, sed solos prædestinatos.... 4. Voluntas antecedens importat formaliter in Deo actum conditionatum, quo vellet salutem omnium, nisi ex hoc impediretur pulchritudo universi et bonum universale divinæ justitiæ et misericordiæ."

Verum omnino diversa est notio voluntatis antecedentis et consequentis quam tradunt Patres. Hæc, ut legenti patebit, non alia est ab ea quam paulo ante declaravimus.

S. Joannes Chrysostomus qui, ut fatetur Billuart, hujus divisionis primum meminit, ita loquitur (*in epist. ad Eph.*, Hom. 1. n. 2.), exponens verba Pauli: "Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per

Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ:"—"*Secundum propositum*, inquit, *voluntatis suæ;* id est, propterea quod valde velit. Hoc est, ut ita dicam, ejus desiderium. Ubique enim εὐδοκία (hoc enim vocabulum hic usurpat Paulus) est voluntas princeps et quæ præcedit: est enim etiam alia voluntas, utpote, voluntas prima est, ut non pereant qui peccarunt, voluntas secunda est, ut qui facti sunt mali pereant. Non enim eos castigat necessitas, sed voluntas. Id etiam videri licet in Paulo, ut quando dicit, *Volo omnes homines esse sicut meipsum;* et rursus, *Volo juniores nubere, filios procreare* (I. Cor. vii. 7.; I. Tim. v. 14.). Εὐδοκίαν ergo primam dicit voluntatem; illam, quæ est vehemens et desiderio juncta, persuasionem: non enim recusabo dictione uti communiore, ut simplicioribus res sit dilucidior: sic enim, nos dicimus, κατὰ τὸ πεῖσμα ἡμῶν, id est, secundum persuasionem nostram. Hoc ergo sibi vult: valde cupit, valde desiderat nostram salutem."

Eodem sensu de duplici Dei voluntate, antecedente scilicet et consequente loquitur S. Joannes Damascenus.—"Hoc itidem," inquit (*De fide orth.* lib. 2. c. 29.), "nosse oportet, Deum primaria et antecedente voluntate velle omnes salvos esse et regni sui compotes fieri. Non enim nos ut puniret condidit; sed quia bonus est, ad hoc ut bonitatis suæ participes essemus. Peccantes porro puniri vult, quia justus est. Itaque prima illa voluntas, antecedens dicitur et beneplacita [εὐδοκία], cujus ipse causa sit: secunda autem consequens voluntas et permissio, ex nostra causa ortum habens; eaque duplex: altera dispensatione quadam fit et ad salutem erudit, altera a reprobatione proficiscitur, ad absolutam, ut diximus, pœnam pertinens."

Disertissima pariter sunt quæ idem Damascenus habet in Dialogo *Contra Manichæos*, n. 79. Ad illustrandam propriam rationem voluntatis Dei antecedentis et consequentis adducit comparationem judicis humani, qui antecedenter vult omnes cives vivere, et solummodo consequenter ad facinus commissum vult auctorem criminis occidi. "Sed ne nostræ quidem pœnæ," inquit, "Deum habent auctorem. Neque enim ut improbus pœnas luat, auctor est judex, etiamsi ipse volens sententiam ferat; justitiæ autem, quæ bona res est, causa est judex. Quantumvis enim volens judicet, *non tamen antecedente voluntate, sed consequente id facit.* Itaque voluntas antecedens de eo est, quod quis a seipso

vult; consequens vero de eo quod nonnisi ratione eorum quæ evenerunt, vult. Antecedenter enim Deus *ex seipso* vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire: *nobis autem peccantibus*, utilitatis nostræ gratia vult nos castigari. Siquidem antecedens Dei voluntas, bonitatis ipsius est, consequens vero justitiæ."

Sicut Græci Patres, ita et Latini locuti sunt. Valeant ad exemplum Tertullianus et S. Bernardus. Ille in lib. 2. *Contra Marcionem*, c. 11. hæc præclara dicit: "Bonitas Dei *prior* secundum naturam, severitas *posterior* secundum causam; illa ingenita, hæc accidens; illa propria, hæc accomodata; illa edita, hæc adhibita."—S. Bernardus vero in Sermone 5. *de Nativ. Domini*, n. 3., dicit: "Verum id quidem, *cujus vult miseretur et quem vult indurat* (Rom. ix. 18.); sed *quod miseretur* proprium illi [Deo] est. Ex se enim sumit materiam et veluti quoddam seminarium miserendi. Nam quod judicet et condemnet, *nos eum quodammodo cogimus*, ut longe aliter de corde ipsius miseratio quam animadversio procedere videatur. Ipsum audi dicentem: *Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus, et non magis ut convertatur et vivat?* (Ezech. xviii. 23.). Recte igitur non Pater judiciorum vel ultionum dicitur, sed pater misericordiarum; non modo quod pater videtur misereri potius quam indignari, et quemadmodum pater filiorum misereatur timentibus se; sed eo magis quod miserendi causam et originem *sumat ex proprio*, judicandi vel ulciscendi *magis ex nostro*."

A Patribus ergo distinctionem voluntatis divinæ in antecedentem et consequentem accepit Angelicus, eamque profecto juxta significationem a Patribus traditam. Hinc nonnisi secundum eamdem significationem intelligenda sunt verba S. Thomæ quæ habentur in *Summa*, 1. q. 19. a. 6. ad 1., et occasionem præbuerunt theologis superius commemoratis inducendi novam et omnino arbitrariam significationem voluntatis divinæ antecedentis et consequentis.

Hæc sunt verba Sancti Doctoris: "Considerandum est," inquit, "quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum; quod tamen prout *cum aliquo adjuncto* consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet."

Quodnam est hoc "*adjunctum*" cujus respectu, in sententia S. Thomæ,

voluntas consequens Dei habetur?—An ratio est quæ exurgit ex pulchritudine ordinis universi, ut contendunt theologi quos impugnamus?—Minime sane; hæc ratio nec indicatur a S. Thoma, nec umquam indicata fuit a Patribus qui illam distinctionem voluntatum Dei adhibuerunt. Contextus ipse articuli modo citati indubie ostendit veram significationem *"adjuncti"* de quo loquitur S. Thomas, quod nihil aliud est quam bonus vel malus usus voluntatis creatæ, prout antea declaravimus. "Hominem," ait, "vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quod judex antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus *antecedenter* vult omnem homihem salvari, sed *consequenter* vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ."—Et merito, postquam hæc verba retulerit, Cardinalis Franzelin (*de Deo Uno*, th. 47.) addit: "Puto, judicis voluntas suspendendi hominem est consequenter ad homicidium, non autem consequenter ad necessitatem pulchritudinis reipublicæ nullo adhuc supposito delicto. Ita ergo non necessitas manifestandi justitiam ante suppositionem peccati, nec pulchritudo universi exigit, ut Deus non omnium velit salutem; sed præsupposito aliquorum finali peccato, exigentia justitiæ est, ut hi non salventur. Quomodo autem mala culpæ, quæ sane non sunt a Deo sed ab homine, a Deo ordinentur ad pulchritudinem universi, et ideo mala pœnæ *per accidens* conferant ad eamdem, declarat S. Thomas 1. q. 19. a. 9. et 1. dist. 46. a. 4. Ex hac porro ratione, quod Deus bonus etiam de malis potest bona facere, explicat, 1. q. 23. a. 5. ad 3. post Augustinum, cur Deus mala culpæ possit permittere, et voluntate *consequente* aliquos reprobare."

Cæterum quo sensu S. Thomas voluntatem Dei *antecedentem* et *consequentem* nominaverit, constat adhuc apertius ex omnibus aliis locis in quibus ea de re loquitur. Etenim in illis significationem hujus distinctionis dicit esse juxta S. Joannem Damascenum intelligendam, et ideo eam, quam superius retulimus S. Joannis Damasceni significationem voluntatis Dei *antecedentis* et *consequentis*, suam facit atque exponit.

Et revera, in Quæst. 23. *de Veritate*, art. 2. dicit: "Voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus

distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit: dicit enim in 2. lib. (c. 29., non procul a fine), quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa."—Et in responsione ad 2. ait: "Dicendum, quod ordo divinæ voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari *voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ*, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari *voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur*."

Similiter in q. 28. *de Veritate*, a. 3. ad 15.: "Deus," inquit Angelicus, "miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in pœnam; unde ex principali intentione miseretur, sed *punit quasi præter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem*."—Eodem pacto in Comm. in I. ad Tim. ii. lect. 1. dicit: "Salus hominum secundum se considerata habet rationem ut sit volibilis, et Apostolus hic ita loquitur, et sic ejus voluntas est antecedens. Sed si consideretur bonum *justitiæ et quod peccata puniantur, sic non vult;* et hæc est *voluntas consequens*."

Sed præ cæteris luculentum testimonium legitur in 1. Sent. dist. 46. q. 1. a. 1.: "Dicendum," ait, "secundum Damascenum (2. *Fid. orth.*, cap. 29.), quod voluntas est duplex; scilicet antecedens, et consequens: et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinæ, sed propter diversas conditiones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus et aliæ circumstantiæ ipsius, ut *quod est volens et præparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens.* Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, æqualiter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum (ubi supra). *Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturæ in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita*, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiæ naturales, et præcepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personæ, sic non invenitur de omnibus bonum

esse quod salventur; bonum enim est eum qui se præparat et consentit, salvari per largitatem gratiæ divinæ; *nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est.* Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod *præsupponit præscientiam operum* non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti."

Eamdem prorsus doctrinam docuit S. Bonaventura. Hæc sunt ejus verba (in 1. Sent. dist. 46. a. un. q. 1.). "Distinguit [Damascenus] in Deo voluntatem antecedentem et voluntatem consequentem. Et voluntas *antecedens* est voluntas respectu ejus propter quod Deus hominem fecit, et est irrefragabiliter bonorum. Voluntas autem *consequens* est voluntas non quæ sequitur merita [actu jam in tempore existentia], sed *quæ vult aliqua secundum scientiam meritorum.* Prima, scilicet antecedens, dicitur a Magistris voluntas *conditionalis*, sive voluntas qua Deus vult *quantum in se est.* Secunda autem, scilicet consequens, dicitur *absoluta.*"

III. Hæc ultima verba S. Bonaventuræ indicant aliam voluntatis divinæ veræ et proprie dictæ distinctionem, nempe in voluntatem *conditionatam* et *absolutam.* Conditionata est, ut patet, voluntas quæ ab aliqua conditione pendet; absoluta vero est ea quæ a nulla pendet conditione.

Sed animadverti debet, in hac divisione voluntatis divinæ conditionem spectari quæ non a solo Deo pendet, verum ab ipso simul et a creatura libera voluntate agente.—Etenim non dari in Deo voluntatem *conditionatam*, si conditio *a solo Deo* pendeat, et ab eo numquam sit ponenda, constat ex argumentis quibus probavimus Deum non cognoscere futura libera conditionata in decretis subjective absolutis et objective conditionatis. Si vero conditio, sub qua res futura dicitur, pendeat non a solo Deo, sed ab ipso simul et a creata voluntate libera, sive ponenda sit hæc conditio, sive non, conditionatam voluntatem in Deo dari apertissime constat. Hujus voluntatis plura exempla in Scripturis habemus, ubi, ex. gr., est illud 3. Reg. c. 9. v. 4.: "Si ambulaveris coram me, sicut ambulavit pater tuus, in simplicitate cordis et in

æquitate, et feceris omnia quæ præcepi tibi, ponam thronum regni tui super Israel in sempiternum;" et in Ps. cv. 23.: "Dixit, ut disperderet eos, si non Moyses electus ejus stetisset in confractione in conspectu ejus, ut averteret iram ne disperderet eos."

Id etiam patet ex prænuntiata eversione civitatis Ninive, nisi incolæ pœnitentiam agerent, de qua sæpe antea locuti sumus; et ex voluntate divina salvandi omnes, si tamen donis a Deo acceptis bene uti velint, prout inferius sumus demonstraturi.

IV. Ultimo, voluntas Dei est vel *efficax*, quæ semper impletur, idest effectum quem intendit obtinet, vel *inefficax*, quæ non semper impletur, seu effectu illo frustratur, quem intendit; quamvis et in illis etiam qui sua voluntate divinæ resistunt, voluntas divina alio modo semper impleatur. Sed hæc fusius declarabit

THESIS XXXIV.

Non tantum in iis quæ solus, absque libera humanæ voluntatis cooperatione, Deus operatur, voluntas ejus semper impletur, sed etiam, si absoluta et efficax sit, in iis quæ fiunt liberis hominum actibus. Voluntas vero divina conditionata, ea nempe in qua conditionis impletio non pendet a solo Deo, sed a libera simul humanæ voluntatis cooperatione, non semper impletur, quatenus, ob malitiam humanæ voluntatis, divina voluntas non semper sortitur effectum quem per se intendit. Attamen etiam tunc voluntas divina alio sensu impletur, quia qui peccando se subtrahunt ordini voluntatis divinæ miserentis et remunerantis, subjiciuntur ordini voluntatis divinæ punientis et vindicantis. Voluntas igitur Dei Omnipotentis, si spectetur ex integro, et quatenus omnium est causa universalis, semper et in omnibus invicta manet et perfecte impletur.

Prima pars thesis, quatenus dicit voluntatem Dei semper impleri in iis quæ Deus per se solum operatur, tam evidens ex terminis ipsis est ut nulla indigeat probatione. Quod et in Sacris Litteris apertissime legitur. Ita, ex. gr. in lib. 2. Paralip. c. 20. v. 6., rex Josaphat Deum deprecans, ut ab ingruentibus hostibus liberaretur, ait: "Domine, Deus Patrum nostrorum, tu es Deus in cœlo et dominaris cunctis regnis gentium: in manu tua est fortitudo et potentia, nec quisquam tibi potest

resistere."—Esther pariter ait (c. xiii. v. 9.): "Domine Deus Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuæ resistere voluntati."—Et Job (ix. 13.): "Deus cujus iræ nemo resistere potest."

Insuper et illud aliud quod in *eadem prima parte* thesis statuitur, nempe voluntatem Dei absolutam et efficacem circa liberas hominum actiones semper impleri, clarissime constat ex Scripturis. Etenim de hac voluntate efficaci loquens Deus ait, apud Isaiam (c. xlvi. v. 10.): "Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet."—Et Apostolus, ad Rom. ix. v. 19., exclamat: "Voluntati ejus quis resistit?"

Idipsum Patres unanimiter docent, ita ut pro omnibus testimonium valeat S. Augustini, qui, *Enchir.* c. 98., inquit: "Quis porro tam impie desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?" et lib. *de Corrept. et grat.* c. 14. n. 43.: "Volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium: sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Etiam de his enim qui faciunt quæ non vult, facit ipse quæ vult." Et infra (n. 45.): "Sine dubio habens humanorum cordium, quo placeret, inclinandorum omnipotentissimam potestatem."

Secunda pars thesis in qua dicitur voluntatem Dei conditionatam, in qua conditionis impletio pendet non solum a Deo sed etiam a libera humanæ voluntatis cooperatione, non semper impleri, probatur ex sequentibus Scripturæ locis, quæ citantur ad exemplum. Prov. i. 24. "Vocavi et renuistis; extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret. Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis." Ezech. xxiv. 13. "Mundare te volui, et non es mundata a sordibus tuis." Matth. xxiii. 37. "Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti?" Act. vii. 51. "Vos semper Spiritui Sancto resistitis."

Item ex SS. PP., inter quos S. Augustinus lib. *de Catech. rud.* c. 26. n. 52. ait: "Deus vult homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiæ Creatoris sui." Et Tract. xii. in Joan. n. 12. "Quantum in medico est, sanare venit ægrotum: ipse se interimit, qui præcepta medici observare non vult. Venit Salvator ad mundum:

quare Salvator dictus est mundi, nisi ut salvet mundum, non ut judicet mundum? salvari non vis ab ipso: ex te judicaberis."

Ultima parte thesis dicimus voluntatem Dei conditionatam aliquo sensu etiam impleri, quatenus nempe voluntas Dei Omnipotentis, si spectetur ex integro, et prout est causa omnium universalis, semper invicta manet, et illi qui se subtrahunt ordini voluntatis divinæ miserentis et remunerantis, subjiciuntur ordini ejusdem voluntatis divinæ punientis et vindicantis.—Hanc veritatem S. Bonaventura his verbis expressit egregie (1. Sent. dist. 47. a. 1. q. 1.): "Nullam voluntatem Dei possibile est superari: nam si homo non faciat quod Deus vult, quantum in se est voluntate antecedente, Deus facit de ipso quod vult voluntate consequente; et ita semper impletur vel de homine, vel ab homine; et sic numquam vincitur, vel superatur."—Et S. Thomas similiter dixit (1. q. 19. a. 6.): "Cum voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur."

Eamdem veritatem, quæ etiam per se patens est, a principio Patres inculcaverunt, ut videre est in testimoniis S. Augustini et S. Gregorii Magni, speciminis gratia ex multis, quæ afferri possent, hic subjunctis.

S. Augustinus in opere *de Spiritu et Littera*, c.. 33. n. 58., ait: "Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt: nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est: vinceretur autem, si non inveniret quid de contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere quod de talibus ille constituit. Qui enim dicit, verbi gratia, Volo ut hi omnes servi mei operentur in vinea, et post laborem requiescentes epulentur, ita ut quisquis eorum hoc noluerit, in pistrino semper molat: videtur quidem quicumque

contempserit, contra voluntatem domini sui facere; sed tunc eam vincet, si et pistrinum contemnens effugerit: quod nullo modo fieri potest sub Dei potestate. Unde scriptum est, *Semel locutus est Deus*, hoc est, incommutabiliter: quamquam et de unico Verbo possit intelligi. Deinde subjungens quid incommutabiliter sit locutus: *Duo hæc*, inquit, *audivi, quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, quia tu reddes unicuique secundum opera sua* (Psal. lxi. 12–13.). Ille igitur reus erit ad damnationem sub potestate ejus, qui contempserit ad credendum misericordiam ejus."

Et S. Gregorius Magnus (*Moral.* lib. 16. c. 38. al. 18. vel. 19.) in hæc verba '*Et anima ejus quodcumque voluit hoc fecit*' (Job xxiii. 13.), inquit: "Cujus videlicet voluntati nec illa obsistunt quæ contra voluntatem illius fieri videntur, quia ad hoc nonnumquam permittit fieri etiam quod non præcipit, ut per hoc illud certius impleatur quod jubet. Apostatæ quippe Angeli perversa voluntas est; sed tamen a Deo mirabiliter ordinatur, ut ipsæ quoque ejus insidiæ utilitati bonorum serviant, quos purgant, dum tentant. Sic itaque ejus anima quodcumque voluit hoc fecit, ut inde quoque voluntatem suam impleat, unde voluntati illius repugnari videbatur."

PARS QUINTA

DE POTENTIA ET PROVIDENTIA DEI

ARTICULUS PRIMUS

De omnipotentia Dei.

De divina potentia operandi ad extra in hoc articulo inquirentes, cum ex omnibus quæ antea demonstravimus evidenter ac plenissime constet eam esse in Deo, primo dicemus quid sit, an et quomodo a scientia vel a voluntate divina distinguatur. Et ad sensum quæstionis quod attinet, illud etiam adnotetur, ex præcedentibus haud dubie constare, divinam potentiam operandi ad extra, de qua loquimur, non esse aliud in re quam ipsam divinam essentiam, scientiam et voluntatem; ideoque hic solum quæri, an rationis distinctione potentia Dei a scientia et ab essentia divina distinguatur necne; circa quod diversæ sunt sententiæ Theologorum.

Prima sententia est illorum qui docent Deum immediate causare res per scientiam suam, et potentiam ejus etiam secundum rationem esse ipsam scientiam, sub diverso tamen respectu significatam; nam scientia dicitur solum prout est cognitio, potentia vero prout est causa seu principium actionis ad extra. Defensores hujus sententiæ eam exponunt simul et confirmant dicendo Deum in rerum effectione imperare rebus ipsis ut sint: ex quo deducunt intellectum, quatenus ad eum imperare pertinet, esse potentiam qua Deus producit res ad extra, imperium vero esse ipsam actualem rerum effectionem.

Hanc sententiam in tertia parte hujus tractatus, articulo undecimo, refutavimus. Præterea, ut egregie animadvertit Suarez (*Metaph.* disp. 30. sect. 17. n. 41.), imperium de quo loquuntur auctores hujus sententiæ non potest intelligi in sensu proprio, sed metaphorico. Nam creaturæ, ut educuntur de non esse ad esse, non sunt capaces proprii imperii, quod maxime patet in inanimatis. Est autem idem in omnibus etiam intelligentibus, quia, ut terminant creationem, non exercent actum intel-

ligendi, neque id est per se necessarium ut creentur, ut ex se est evidens; immo necesse est ut terminare creationem antecedat actum intelligendi, saltem ordine naturæ. Imperium autem proprie dictum ordinatur ad intelligentem ut sic, quod patet, ex suo correlativo; imperio enim proprie dicto respondet obedientia; obedientia autem proprie dicta tantum est in rebus intelligentibus. Accomodantur autem hæc, scilicet, imperium et obedientia, per quamdam imperfectam et quasi materialem participationem, quibusdam brutis, quatenus ex consuetudine quadam percipere possunt signa, quibus imperium seu motio intimatur. Per metaphoram vero dicuntur creaturæ obedire Deo, quando esse incipiunt vel recipiunt ex efficacia Dei, et ad nutum voluntatis ejus, quia ita se gerunt ac si intelligerent, et ad nutum obedirent. Unde e converso, Deum imperare creaturis, ut fiant, nihil aliud est quam ad nutum voluntatis suæ efficaciter illas procreare. Quocirca per illud locutionis genus non explicatur aliquis actus proprius intellectus Dei loquentis ad creaturas, sed metaphorice declaratur efficacia divinæ potentiæ operantis ad nutum voluntatis suæ. Quod genus metaphoræ est frequens in Scriptura, ut Job xxxviii., Deus dicitur loqui admare: *Usque huc venies, et non procedes amplius*, etc., de quo dicitur Prov. viii.: *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Sic etiam ad Rom. iv. dicitur: *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt;* quibus dicendi modis declaratur efficacitas divinæ voluntatis et potentiæ. Non est ergo in intellectu divino aliquis actus, qui sit proprium imperium respectu effectus producendi.

Secunda sententia tenet ipsam voluntatem divinam esse potentiam, per quam Deus operatur ad extra; per absolutum namque velle Dei, juxta hanc sententiam, omnia quæ a Deo fiunt recipiunt esse. Favet huic sententiæ illud Ps. cxiii. 11.: "Deus autem noster in cœlo omnia, quæcumque voluit, fecit;"—et præsertim pro ea faciunt nonnulla testimonia Patrum, nam, ex. gr., Clemens Alexandrinus (*Cohort. ad Gentes*, c. 4.) ait: "Quanta est autem Dei potentia, cujus sola voluntas est mundi creatio?... Is [Deus] opera sua volendo efficit, ejusque velle sequitur fieri;" et S. Leo Magnus (Serm. 2. *de Nativ.*): "Deus," inquit, "cujus natura bonitas, cujus voluntas potentia, cujus opus misericordia est."

Tertia sententia est, potentiam divinam esse ratione distinctam ab

intellectu et voluntate, secundum suas præcisas rationes formales conceptas, nihilque aliud esse quam ipsammet divinam naturam, quæ, quatenus est ipsum esse per essentiam, est per se effectrix cujuslibet esse participati seu participabilis, si accedat voluntas ut applicans et scientia ut dirigens.

Hanc sententiam Suarez amplectitur, et ea videtur esse, inquit, (l. c. n. 45.), sententia S. Thomæ., in 1. q. 19. art. 4., ad 4. ubi ait: "In nobis scientia est causa ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens et immediatum principium operationis;"—et concludit: "*Sed hæc omnia in Deo idem sunt,*" significans re quidem esse unum, secundum rationem autem distingui. Quod expressius declaravit inferius, q. 25. a. 1. ad 4. dicens: "Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit." Addit vero deinde, etiam scientiam, et voluntatem divinam, secundum quod est principium effectivum, habere rationem potentiæ, in quo non destruit, aut negat quod antea dixerat, sed docet scientiam et voluntatem secundum suum causalitatis modum posse nomen potentiæ participare; nunquam tamen tribuit illis modum causandi exequendo proxime, et quasi eliciendo actionem ad extra, sed imperando tantum vel dirigendo. Unde inferius, eadem quæst., art. 5. ad 1., iterum repetit: "Potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens." Et in fine illius solutionis concludit: "Ideo Deus aliquid facit quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura."

Probari autem potest hæc sententia ex eo quod neque scientiæ neque voluntati vis executiva, seu immediate operandi ad extra, tribuenda esse videtur. Sane scientia, ut talis, quamvis practica solummodo actionem dirigit; et ideo, etiamsi sit infinita, solum habet, prout scientia est, infinitam perfectionem in dirigendo cum infinita claritate et infallibilitate: voluntatis vero munus est diligere, intendere, eligere et uti, et hac ratione applicare ad opus alias potentias; quocirca si infinita sit voluntas, sub hac præcisa ratione habebit tantummodo infinitatem, nimirum quatenus valeat applicare infinitam potentiam ad opus, sed non quate-

nus valeat immediate illud efficere. Ob hanc efficacitatem divinæ voluntatis merito tribuuntur ei actiones ad extra, et ideo explicari possunt facile testimonia pro secunda sententia superius commemorata.

Præterea vel potentiam inquirimus, ait Suarez (n. 47.), quæ sit quasi principium proximum actionis, distinctum a principali et radicali, vel ut solum dicit ipsum principium principale, quod sit etiam immediatum. —Jam vero, prosequitur ipse, divina natura, ut sic, est sine dubio principium principale et radicale omnis actionis ad extra; nam non est tale principium, nisi quatenus eminenter continet omnia, quod non habet præcise ratione scientiæ aut voluntatis, sed ratione totius infinitatis suæ. Porro præter hoc principium, non oportet in Deo concipere aliud principium proximum etiam ratione distinctum, immediatius eliciens actionem, quia cum illud sit illimitatum et infinitum, quamvis substantiale sit, et efficiens etiam in ratione proximæ virtutis, non indiget media facultate. Nam in substantiis creatis distinctio horum principiorum ex imperfectione provenit, et perfectius erit principium, si sub utraque ratione sit sufficiens, quam si sub altera tantum: Deo autem tribuendum est quod est perfectissimum; ipsum ergo esse divinum per seipsum est principium proximum, quasi eliciens et exequens omnem actionem ad extra, quod est esse ipsam potentiam. Quia vero hoc ipsum præstat perfectissimo modo, indiget intellectu et voluntate, illo ut dirigente, hac ut applicante:—quia scientia et voluntas non sunt in Deo aliud quam suum esse, ideo per illud habet Deus quidquid necessarium est ad agendum perfectissimo modo. Atque ita tandem divina scientia et voluntas sunt causa rerum, in re quidem per se ac propriissime efficiendo illas, quatenus in re sunt ipsum esse, et ipsa omnipotentia Dei; secundum proprias vero rationes, altera dirigendo, altera vera applicando potentiam exequentem, a qua secundum rationem distinguuntur.

Potentia Dei in se una et simplicissima, continet ut patet, omnem perfectionem potentiæ activæ, et ideo in ordine ad varias actiones a nobis secundum rationem, per inadæquatos conceptus, in plures potest distingui.

His præmissis de natura divinæ potentiæ, objectum ejusdem potentiæ adæquatum spectamus, illudque dicimus esse non modo creatas res om-

nes quæ sunt, fuerunt et erunt, sed etiam quæcumque produci possent, seu omnia quæ in se terminorum contradictionem non involvunt.

Hoc intelligi debet tum de quocumque possibili divisim, tum etiam de finita multitudine possibili, *non de tota collectione simul* omnium rerum possibilium, quæ cum infinita sit in potentia, *ob hanc ipsam rationem* non potest tota simul in actu poni.

Quod autem Deus omnipotens non possit nisi ea quæ in se non involvunt contradictionem, declarat Angelicus (*QQ. disput., De poten.* q. 1. a. 3.) his verbis: "Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem ejus cujus est. Uuumquodque autem agens est natum agere sibi simile; unde omnis actio activæ potentiæ terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi inquantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur frigidi; et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis; quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicujus actionis potentiæ activæ.... Unde [Dei] actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suæ potentiæ; sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri."

Cum de objecto adæquato divinæ potentiæ loquimur, et illud dicimus esse id quod potest fieri, seu contradictionem non involvit, consideramus, ut patet, potentiam Dei *in se*, abstrahendo nempe a divinæ voluntatis determinatione; nam si cum eadem potentia consideretur divina scientia et voluntas, qua Deus decrevit hæc tantum et non alia operari ad extra cujuscumque ordinis, profecto Deus in sensu composito hujus liberæ suæ voluntatis nequit alia ab illa aut præter illa agere, quæ, ut decrevit, operatur.—Potentia divina *in se* considerata præscindendo ab omni decreto Dei, appellari solet a Theologis nomine *potentiæ Dei abso-*

lutæ; considerata vero prout habet adjunctam scientiam et voluntatem Dei decernentis hos et non alios effectus cujusque ordinis, naturalis nempe et supernaturalis, efficere, dicitur *potentia Dei ordinaria*, vel *ordinata.*

De hac distinctione, juxta sensum modo explicatum accepta, loquitur S. Thomas in 1. q. 25. a. 5. ad 1. his verbis:—"Quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est, art. 3. hujus quæst.; quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum: quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura."

Illud tamen præteriri hic non debet, nempe apud quosdam theologos potentiam Dei *ordinariam* paulo diversam habere significationem: nam etsi dicatur *ordinaria* quia conjuncta est decreto voluntatis divinæ, et ideo opponitur potentiæ *absolutæ* quæ sine illo decreto a nobis consideratur; absoluto tamen et universali decreto æternæ voluntatis Dei decernentis de omnibus et singulis, quæ quocumque tempore ac modo fiunt, non consideratur adjuncta, sed solum alicui particulari decreto statuenti quid communiter fiat, et in quo, cum Deus voluerit, dispensare valeat patrando miraculum, quod, juxta hanc expositionem, per potentiam absolutam Dei, cum fit, censetur fieri.

Ad catholicam veritatem statuendam contra omnes osores potentiæ Dei, quibus accensentur Abelardus, Wicleff, et Leibnitius, asserentes Deum nihil hoc mundo melius facere posse, statuitur

THESIS XXXV.

Deus omnipotens est, et absolute non modo plura ac meliora iis quæ voluit facere potest, sed etiam quodcumque in seipso repugnantiam non involvit. Cum autem Christi humanitas, ex hoc quod est unita Deo; et beatitudo creata, ex hoc quod est fruitio Dei; et beata Virgo, ex hoc quod est mater Dei, quamdam dignitatem infinitam habeant ex bono infinito quod est Deus; ex hac parte, ut S. Thomas animadvertit (1. *q.* 25. *a.* 6. *ad* 4.), *non potest melius eis aliquid fieri, quia non potest aliquid esse melius Deo.*

Thesis *de fide* est, ut patebit ex probationibus.—Demonstratur autem

I. Ex *Scripturis*, quæ

a) Sæpissime vel ipsissimis Dei verbis, vel verbis Scriptorum Sacrorum, vel justorum aliorum hominum, Deum dicunt esse omnipotentem. Sequentia valeant ad exemplum. Deus Abrahæ dixit (Gen. xvii. 1.): "Ego Deus omnipotens: ambula coram me et esto perfectus;" et similiter Jacobo (Gen. xxxv. 11.): "Ego Deus omnipotens, cresce et multiplicare."—Et Tobias senior ait (Tob. xiii. 1–4.): "Magnus es, Domine, in æternum, et in omnia sæcula regnum tuum, quoniam tu flagellas, et salvas, deducis ad inferos, et reducis: et non est qui effugiat manum tuam. Confitemini Domino, filii Israel, et in conspectu gentium laudate eum, quoniam ideo dispersit vos inter gentes, quæ ignorant eum, ut vos enarretis mirabilia ejus, et faciatis scire eos, quia non est alius Deus omnipotens præter eum."—Et in libro Eccles. i. 8. legimus: "Unus est altissimus Creator omnipotens, et rex potens, et metuendus nimis, sedens super thronum illius et dominans Deus;" et iterum xliii. 30. "Ipse enim omnipotens super omnia opera sua."

b) declarant Deo nihil esse impossibile. Sic ex. gr. in libro Genesis, c. xviii. v. 13–14. ipse Deus dicit Abrahæ: "Quare risit Sara, dicens: Num vere paritura sum anus? Numquid Deo quidquam est difficile? Juxta condictum revertar ad te hoc eodem tempore, vita comite, et habebit Sara filium."—Et Jeremias qui oravit Deum his verbis (Jer. xxxii. 17–18.): "Heu, heu, heu, Domine Deus: ecce, tu fecisti cœlum et terram in fortitudine tua magna, et in brachio tuo extento: non erit tibi difficile omne verbum, qui facis misericordiam in millibus, et reddis

iniquitatem patrum in sinum filiorum eorum post eos: Fortissime, magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi;" audivit Deum respondentem (ibid. v. 27.): "Ecce, ego Dominus Deus universæ carnis: numquid mihi difficile erit omne verbum?"—Et Angelus Mariæ Virgini ait (Luc. i. 37.): "non erit impossibile apud Deum omne verbum."

c) dicunt omnia esse Deo possibilia. Sic, ex. gr., Job (xlii. 2.) Deum alloquens inquit: "Scio quia omnia potes."—Et Christus Dominus Patri dicit (Marc. xiv. 36.): "Abba pater, omnia tibi possibilia sunt, transfer calicem hunc a me, sed non quod ego volo, sed quod tu."

d) veluti descriptione quadam lucide ac magnifice celebrant Dei omnipotentiam. Ita ex. gr. in libro Sapientiæ, de impiis loquens scriptor sacer ait (xi. 18–24.): "Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia invisa, immittere illis multitudinem ursorum, aut audaces leones, aut novi generis ira plenas ignotas bestias, aut vaporem ignium spirantes, aut fumi odorem proferentes, aut horrendas ab oculis scintillas emittentes, quarum non solum læsura poterat illos exterminare, sed et aspectus per timorem occidere. Sed et sine his uno spiritu poterant occidi, persecutionem passi ab ipsis factis suis, et dispersi per spiritum virtutis tuæ: sed omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti. Multum enim valere, tibi soli supererat semper: et virtuti brachii tui quis resistet? Quoniam tamquam momentum stateræ, sic est ante te orbis terrarum, et tamquam gutta roris antelucani, quæ descendit in terram. Sed misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam."

e) dicunt Deum posse superabundanter et cumulate facere ultra omnia quæ petimus aut mente concipere valemus. Ita S. Paulus in ep. ad Ephesios (iii. 20–21.): "Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem quæ operatur in nobis: ipsi gloria in Ecclesia, et in Christo Jesu in omnes generationes sæculi sæculorum. Amen."

II. Probatur thesis *ex Symbolis* et *definitionibus Conciliorum*.—Etenim in omnibus Symbolis fidei Ecclesia profitetur credere in "Deum omnipotentem." Ut autem pauca saltem citemus ex Conciliorum definitionibus, adnotamus, inter anathematismos Damasi Papæ editos in Synodo Romana IV., anno 378. vel 379., adversus Macedonianos, Apollinaris-

tas aliosque hæreticos, hæc haberi:—12. "Si quis non dixerit Verbum Domini Filium Dei Deum, sicut Deum Patrem ejus, et omnia posse, et omnia nosse, et Patri æqualem, anathema sit;" et 17. "Si quis non dixerit omnia posse Spiritum Sanctum, omnia nosse et ubique esse, anathema sit." Inter Capitula Abelardi, a Concilio Senonensi, an. 1140. et ab Innocentio Papa II. damnata, legitur "7. Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio." In Concilio Lateranense IV., c. 1., dicitur: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, æternus, immensus, et incommutabilis, omnipotens .... qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem." Eamdem fidei professionem novissime solemniter edidit Concilium Vaticanum, Constitutione Dogmatica *de fide Catholica*, cap. 1.

III. Probatur thesis *ex Patribus*. Pauca quædam ex eis referam speciminis gratia.

S. Clemens Papa I. ait (I. ad Cor. c. xxvii.): "Nihil quippe Deo impossibile, præterquam mentiri.... In verbo magnificentiæ suæ constituit omnia, et in verbo potest illa evertere. 'Quis dicet ei: Quid fecisti? aut quis resistit virtuti fortitudinis ejus?' (Sap. xii. 12.)."

Tertullianus, libro *de Carne Christi*, c. 3., refutans hæreticos qui negabant in Christo veram carnem, ait: "Deo nihil impossibile, nisi quod non vult. An ergo voluerit nasci (quia si voluit, et potuit, natus est) consideremus."—Et in libro *de Resurrectione Carnis*, c. 11., de Deo loquens, inquit: "Non alia lege credendus est, quam ut omnia posse credatur."—Et in libro *Adversus Praxeam*, c. 10.: "Plane nihil Deo difficile. Sed si tam abrupte in præsumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo confingere poterimus, quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem quia omnia potest facere, ideo utique credendum est illum fecisse, etiam quod non fecerit; sed, an fecerit, requirendum. Potuit, ita salvus sim, Deus pennis hominem ad volandum instruxisse, quod et milvis præstitit; non tamen, quia potuit, statim et fecit. Potuit et Praxeam, et omnes pariter hæreticos statim exstinxisse; non tamen, quia potuit, exstinxit. Oportebat enim et milvos esse, et hæreticos....

Hac ratione erit aliquid et difficile Deo; id scilicet quodcumque non fecerit, non quia non potuerit, sed quia noluerit."

Theodoretus (in Isai. c. xl. v. 24.) ait: "Neque enim rebus creatis mensuratur potestas Dei, sed sola voluntate. 'Omnia enim,' inquit, quæcumque voluit Dominus, fecit' (Ps. cxxxiv. 6.); non quæcumque potuit, sed quæcumque voluit. Potuit enim multa plura facere, fecit autem quæ convenire judicaverit."—Et Serm. 4., in opere cui titulus est "*Græcarum affectionum curatio*," dicit de Deo: "Voluit, non quæcumque potuit, sed quæ satis esse censuit. Facile enim illi fuerat, decies ac vicies mille mundos producere: quandoquidem velle, omnium operum est facillimum, nam et nobis ipsis omnium facillimum est velle; sed voluntatem nostram non illico sequitur facultas. Deus autem universorum, quæ vult, omnia potest. Divinæ siquidem voluntati facultas adjuncta est. Neque tamen rerum creationem sua potestate commensus est, sed quæ voluit ea fecit."

S. Augustinus (*Enchir.* c. 95.): "Tunc," inquit, "in clarissima sapientiæ luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas Dei; quam multa possit et non velit, nihil autem velit quod non possit."—Quod sæpe alibi repetit; quin etiam adnotat, hanc veritatem, Deum nempe posse ea omnia facere quæ contradictionem non implicant, naturali rationis lumine facillime nosci. "Dico ego," ait (*Serm.* 240. n. 2.), "Deus est qui facit, et tu dicis, Fieri non potest? Non dico, Da mihi Christianum, da mihi Judæum; sed da mihi Paganum, idolorum cultorem, dæmonum servum, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest."

Demum S. Petrus Damianus (*Op.* 36. c. 1.) ita disserit: "Si nihil potest Deus eorum quæ non vult, nihil autem nisi quod vult, facit; ergo nihil omnino potest eorum facere, quæ non facit. Consequens est itaque, ut libere fateamur, Deum hodie idcirco non pluere, quia non potest; idcirco languidos non erigere, quia non potest; ideo non occidere injustos, ideo non ex eorum oppressionibus liberare Sanctos. Hæc et alia multa idcirco Deus non facit, quia non vult; et quia non vult, non potest: sequitur ergo, ut quidquid Deus non facit, facere omnino non possit. Quod profecto tam videtur absurdum, tamque ridiculum, ut non modo omnipotenti Deo nequeat assertio ista congruere, sed ne fragili

quidem homini valeat convenire: multa siquidem sunt, quæ nos non facimus, et tamen facere possumus."

IV. Probatur thesis *ex ratione.*—"Cum unumquodque agens" ait S. Thomas (1. q. 25. a. 3.), "agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

"Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere."

Idem ex infinitate Dei ostenditur. Enim potentia *simpliciter* infinita, est omnibus modis infinita quibus esse potest; ideoque non solum infinita est in sua *perfectione entitativa*, vel in *modo agendi*, sed etiam in *objecto*, quantum ex parte illius infinitas esse potest. Ergo cum Deus habeat potentiam simpliciter infinitam, ratione hujus potentiæ per se inspectæ, potest omne illud facere quod esse potest.

Ex his autem manifeste sequitur Deum absolute posse plura ac majora facere iis quæ de facto fecit aut facturus est. Etenim esse divinum cum sit infinite perfectum, et *infinitis modis* ad extra participari possit, nulla creatura illud perfecte imitari potest, ac proinde semper aliud et

aliud producendum ad extra manet, quod adhuc alio et alio, perfectiori et perfectiori modo illud imitetur.—Confer ea quæ diximus, parte 3. hujus tractatus, articulo quarto.

Præterea si Deus plura et perfectiora iis quæ facit non posset facere, id oriretur, vel quia ex necessitate naturæ ageret, vel quia potentia ad ordinem rerum statutum ratione sapientiæ et bonitatis divinæ coarctata esset. Sed utrumque omnino falsum est; nam primum esse falsum constat ex libertate divina in operibus ad extra, quam superius vindicavimus; secundum pariter falsum est, quia ordo rebus impositus non adæquat divinam sapientiam et divinam bonitatem. Ergo.

Objicitur contra thesim

1. Quædam sunt quæ Deus non potest facere; nam nec mori, nec falli potest, nec peccare, nec facere ut res præterita non fuerit. Ergo.

Resp. Dist. Ant.—Quædam sunt quæ Deus facere non potest, et quæ sunt etiam possibilia, quia contradictionem non involvunt *N.* et quæ non sunt possibilia, cum contradictionem involvant *C.*—Licet enim ex recensitis quædam sint, quæ non involvant contradictionem si cum creatura conferantur; ad Deum tamen relata apertissimam repugnantiam involvunt, et ideo dicendum est potius ea non posse fieri, quam Deum ea non posse facere.

Et ad 1. quod attinet, egregie S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 1. c. 10. n. 1.) animadvertit: "Potestas Dei non minuitur, cum dicitur, mori fallique non posse: sic enim hoc non potest, ut, si posset, minoris esset potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult; quod ei si accideret nequaquam esset omnipotens."

Quoad 2., posse peccare *infirmitatis non potentiæ* est, ut loquitur S. Ambrosius (ep. 50. ad Chrom. n. 2.); nam est posse *excedere ab ente*, ait Dionysius (*De div. nom.*, c. 8. § 6.), scilicet a veritate et bonitate.

Quoad 3. *Dist.*—Non potest facere Deus, ut res jam præterita, præteritione præcisa, et in sensu diviso non fuerit *N.* ut res præterita, reduplicative sumpta et in sensu composito non fuerit *C.* *Primum* Deus potest, quia potuit rem illam non velle, antequam ejus futuritionem pro eo tempore, quo contigit, decerneret: *secundum* non potest, quia alias deberet facere, ut præteritum simul sit præteritum et non sit præteri-

tum, ac proinde ut verum sit falsum; hoc autem ex dictis nec Deus potest, nec illud ex ratione omnipotentiæ posse debet. Hinc S. Augustinus lib. 26. *Cont. Faust.* c. 5. inquit: "Sententia qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est, quia illud, de quo dicimus, jam non est: hanc sententiam Deus falsam facere non potest quia non est contrarius veritati." — Quam responsionem S. Thomas adoptans, eamque declarans, ait: (1. q. 25. a. 4.) "Sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat; præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet, et non sedet, ita quod sederit, et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit præteritum; dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde præterita non fuisse non subjacet divinæ potentiæ. Et hoc est quod Augustinus dicit *Contra Faustum*, l. 26. cap. 5. in princip.: "Quisquis itaque dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint." Et Philosophus dicit in 6. *Ethicor.*, cap. 2. in fine, quod "hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta."

"Ergo dicendum quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, idest, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans; et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quia dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem; talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur."

2. Christus Dominus (Matt. xxvi. 39.) Patrem sic alloquitur: "Si possibile est, transeat a me calix iste," h. e. subtrahe me a morte imminente. Sed calix non transiit, nec Pater Christum subtraxit. Ergo id erat impossibile; ergo impossibile est, quidquid Deus facere non decrevit.

Resp. Dist. Conseq.—Ergo id erat impossibile absolute, seu potentia absoluta et ex virium defectu *N.* ex hypothesi, quod Deus sic statuerit, seu potentia ordinata et ex immutabilitate decreti divini *C.* Inter varias impossibilitatis acceptiones, quas S. Gregorius Nazianzenus *Orat.* 30. n. 10. et S. Ambrosius lib. 4. *de fide* c. 5. refert, illa frequenter etiam in

Scripturis usurpatur, qua dicitur impossibile, quod absolute quidem Deus facere potest, non tamen reipsa facit aut facere decrevit; sic enim, Genes. xix. 22., Deus ad Loth inquit: "Non potero facere quidquam, donec ingrediaris illuc;" Joan v. 19. dicitur: "Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem;" et Marc. vi. 5. "Non poterat ibi virtutem ullam facere, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit." Atque simili plane modo sumi textum objectum, liquet ex Luc. xxii. 42. orationem Christi sic enarrante: "Pater, si vis, transfer calicem istum a me."

3. Patres pluribus modis declarant esse tantum possibilia et Deum posse facere ea, quæ facit vel vult facere. Nam 1. S. Hieronomus, Dial. 1. *Cont. Pelag.* n. 9., illud tantum asserit *possibile*, quod *futurum* est.—2. S. Fulgentius, lib. 3. *ad Trasim.* c. 23. et lib. 1. *ad Monim.* c. 12., docet Deum "tantum posse, quantum vult, et tantum velle, quantum potest;" S. Joannes Damascenus autem lib., 1. *de fide*, c. 8. dicit: "Potentiam Dei .... sola voluntas sua metitur."—3. Athenagoras, lib. 1. *de Resurrect.* n. 9–10. et S. Gregorius Nyssenus *Catech.* c. 1.. et S. Hieronymus in cap. 4. Dan. ad v. 32. dicunt Deum "omne id velle, quod bonum est, et eatenus etiam posse; quæ autem non vult, ideo nolle, quia vel injustum vel indignum est:" unde sequitur, nec Deum posse ea facere, quæ non vult facere.

Resp. Nego Ant.—Si sermo sit de possibilitate absoluta, et quæ ad potentiam Dei secundum se spectatam referatur.

Ad prob. 1. *Dist.*—S. Hieronymus id tantum asserit *homini* possibile, quod est futurum *C.* possibile *Deo N.* Agit hic contra *Pelagianos*, qui hominem absque omni peccato vivere posse jactabant, probatque moraliter loquendo id fieri non posse, quia id, si exemplum Beatæ Virginis Mariæ exceperis, factum nusquam fuit nec unquam fiet; absolute tamen id per Dei gratiam singularem fieri posse idem S. Hieronymus tradit Dial. 2. *Cont. Pelag.* n. 16., laudatque S. Augustinum lib. 2. *de peccat. merit.*, hoc asserentem; unde potius argumentum pro nobis ex eo colligitur.

Ad prob. 2. *Dist.*—S. Fulgentius et Damascenus his phrasibus significabant voluntati divinæ subjacere omnia et nihil posse obsistere *C.* Deum nihil aliud posse nisi quod velit, *Subd.* nisi quod velit vel actu vel potentia *C.* nisi quod actu ipso tantum velit *N.* Primum sensum intendi ab utroque, patet ex declaratione, quam S. Fulgentius tex-

tui secundo loco in objectione citato apposuit his verbis: "Quia, cui semper subest, cum volet, posse, non aliud est in illo velle, quam posse;" quam declarationem habet l. c. Damascenus dicens: "Potentiam sola voluntas sua metitur, potest enim quidquid vult." Hoc modo etiam loquitur S. Augustinus; nam in *Enchir.* c. 96. ait: "Deum ob non aliud vocari omnipotentem, nisi quia quidquid vult, potest; nec voluntate cujuspiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus."—Cæterum *velle* non semper stricte sumi pro iis, quæ quis actu vult, sed late etiam pro illis, quæ potest velle, declarat communis loquendi modus, quo de homine, qui sui juris est, dicimus, eum quæ vult, facere.

Ad prob. 3. R. Athenagoræ et S. Gregorii Nysseni locutionem vel intelligendam esse de eo, quod Deus vult aut actu aut potentia, ut modo dictum fuit; vel cum Petavio, lib. 5. Theol. Dog. c. 6. n. 3., dicendum eorum rationem tantum procedere, cum res facta, aliunde; nempe ex Scriptura, constat; qualis fuit illorum de resurrectione corporum et mundi creatione loquendi materia.

Ad S. Hieronymum quod attinet, adnotari debet eum in loco citato referre hæc verba Nabuchodonosor (Dan. iv. 31–32.): "viventem in sempiternum laudavi, et glorificavi, quia potestas ejus potestas sempiterna, et regnum ejus in generationem et generationem; et omnes habitatores terræ apud eum in nihilum reputati sunt; juxta voluntatem enim suam facit tam in virtutibus cœli, quam in habitatoribus terræ; et non est qui resistat manui ejus, et dicat ei: Quare fecisti."—In hæc autem verba adnotat: "Et hæc loquitur quasi homo sæculi. Non enim quod vult, hoc facit, sed quod bonum est, hoc vult Deus:" sed unum his verbis S. Hieronymus contendit, scilicet, non tyrannorum more, quidquid libitum est statuere Deum, nullo æqui vel iniqui discrimine; sed pro cujusque meritis bona vel mala dispensare.

4. Quodcumque vult Deus, semper est melius, ut inquit S. Augustinus, lib. 2. c. 4. *Cont. Faust.*; imo necesse est, juxta S. Joannem Damascenum, lib. 2. *de fide*, c. 29. omnia a Deo optima fieri; ergo nequeunt a Deo fieri plura aut perfectiora.

Resp. Dist. Ant.—Quoad 1. Est simpliciter et absolute melius *N.* respective et comparative melius *C.* S. Augustinus ibidem dicit melius fuisse, Christum nasci quam non nasci, ut carnis veritas illius adstrue-

retur solidius; et nasci ex femina, ne videretur muliebris sexus a salute repulsus. Quoad 2. Necesse est fieri optima secundum *modum C.* secundum *substantiam N.*—Deus semper agit *modo perfectissimo*, summa scilicet sapientia, æquitate et potentia, ubique intendendo finem ultimum præstantissimum, suam nimirum gloriam, et eligendo media aptissima ad finem proximum, quem sibi proponit assequendum: quia tamen Deus in agendo ad extra omnino liber est, quia nec opus Dei *ad extra* quoad substantiam, quæ finita est, est optimum, nec determinari etiam potest ullum, quo non meliora et meliora in infinitum dentur, Deus non agit id quod melius est.

5. Dei potentia et Dei voluntas sunt idem. Ergo non potest Deus nisi quæ vult et facit.

Resp. Dist. Ant.—Potentia et voluntas divina sunt idem, realiter quoad entitatem et in se *C.* quoad tendentiam et terminationem ad objecta *N.*

Nota.—Dilucide S. Thomas explicat cur dicatur Deus omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestare, prout habet Collecta Dominicæ X post Pentecosten. "Dicendum," inquit Angelicus (1. q. 25. a. 3. ad 3.), "quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: ejus enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, quæst. 21. art. 4., effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum."

ARTICULUS SECUNDUS

De providentia Dei generatim.

"Providentia," inquit Boetius (*de Consol. philosoph.*, prosa 6.), "est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ omnia disponit," Hujus vero dispositionis, seu constituti ordinis executio, *gubernatio* dicitur. Quare, ut ait S. Thomas (1. q. 22. a. 1. ad 2.): "ad providentiæ curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis quæ dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio; quorum primum est æternum, secundum temporale."—Utriusque existentiam, sequenti thesi, vindicabimus; quamvis et ea quæ diximus de Dei existentia, natura, scientia et voluntate jam manifeste ostenderint Deum omnia in mundo disposuisse, agere et gubernare. Sit igitur

THESIS XXXVI.

Deus rerum omnium, etiam vilissimarum, providentiam habet.

1. Ex innumeris *Scripturarum* locis thesis probatur. Et ut speciminis gratia quædam commemorem, divinam omnium rerum providentiam iterato prædicat Auctor libri Sapientiæ dicens (vi. 8.): "Pusillum et magnum ipse [Deus] fecit, et æqualiter cura est illi de omnibus;"—et (viii. 1.): "Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter;"—item (xi 12.): "Omnia mensura et numero et pondere disposuisti;"—et insuper (xii. 13.): "Non enim est alius Deus quam tu cui cura est de omnibus."

Quid tam fortuitum videri posset quam sortes; attamen illarum eventus tribuitur Deo. "Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur." Prov. xvi. 33.

In Psalmis passim legimus ea quæ eamdem providentiam exaltant. Valeat hoc unum ad exemplum (Ps. xxxiii. 16–17.): "Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum. Vultus autem Domini super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum."

Monet Ecclesiastes ne homo impie neget providentiam Dei.—"Ne dederis," ait (v. 5.) "os tuum, ut peccare facias carnem tuam; neque

dicas coram angelo: non est providentia: ne forte iratus Deus contra sermones tuos dissipet cuncta opera manuum tuarum."

Christus autem ipse omnia divinæ subesse providentiæ, et specialem curam de hominibus haberi a Deo, admirabili comparatione ita inculcat (Matt. vi. 25–33.): "Ideo dico vobis: Ne solliciti sitis animæ vestræ, quid manducetis, neque corpori vestro, quid induamini. Nonne anima plus est quam esca, et corpus plus quam vestimentum? Respicite volatilia cæli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater vester cælestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis? Quis autem vestrum cogitans potest adjicere ad staturam suam cubitum unum? Et de vestimento quid solliciti estis? Considerate lilia agri, quomodo crescunt: non laborant, neque nent. Dico autem vobis: Quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis. Si autem fœnum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, modicæ fidei? Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? Hæc enim omnia gentes inquirunt. Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis. Quærite ergo primum regnum Dei, et justitiam ejus, et hæc omnia adjicientur vobis."

Iterum (Matt. x. 29–31.): "Nonne duo passeres asse væneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro? vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. Nolite ergo timere: multis passeribus meliores estis vos."

Demum, Paulus Apostolus, in medio Areopagi Atheniensibus prædicans, aiebat (Act. xvii. 24–26.): "Deus, qui fecit mundum et omnia, quæ in eo sunt: hic, cæli et terræ cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem, et omnia: fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum."—Et S. Petrus fidelibus omnibus commendabat (I. Petr. v. 6–7.): "Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis: omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis."

II. Providentia Deum omnia gubernare Patres unanimiter docent. Inter alios legere præstat Tertull. lib. 2. *Contra Marcionem*, et lib. *de*

testimonio animæ; Nemes. *de natura hominis;* Salvianum, *de Gubernatione Dei;* Theodoretum, Serm. *de Providentia;* S. Basil., *hom.* 7. *et* 8. *in hexaem.;* S. Ambrosium *de officiis*, lib. 1.; S. Joannem Chrysostom. lib. 3. *de Provid.* et *hom.* 18. in I. ad Cor.; S. Augustinum lib. 3. *de Trinitate*, lib. 22. *de Civ. Dei*, etc.

Citamus duos tantum, Athenagoram nempe et Augustinum.

"Quicumque," ait Athenagoras (*de Resurrect.* n. 18.), "Deum ut creatorem universi profitentur, ejus sapientiæ et justitiæ etiam omnium operum conservationem et gubernationem adscribere, ac credere debent; in cœlo et in terra nihil cura et regimine destitui, sed providentiam Creatoris ad omnia entia invisibilia et visibilia, parva et magna extendi; nam omnes creaturæ providentia indigent Creatoris."

Et S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 7. c. 30.) dicit: "Illum Deum colimus, qui naturis a se creatis et subsistendi et movendi initia finesque constituit; qui rerum causas habet, novit atque disponit; qui vim seminum condidit; qui rationalem animam, quod dicitur animus, quibus voluit viventibus indidit; qui sermonis facultatem usumque donavit; qui munus futura dicendi, quibus placuit spiritibus impertivit, et per quos placet ipse futura prædicit, et per quos placet malas valetudines pellit; qui bellorum quoque ipsorum, cum sic emendandum et castigandum est genus humanum, exordiis, progressibus, finibusque moderatur; qui hujus mundi ignem vehementissimum et violentissimum pro immensæ naturæ temperamento et creavit et regit; qui universarum aquarum creator et gubernator est; qui solem fecit corporalium clarissimum luminum, eique vim congruam et motum dedit; qui ipsis etiam inferis dominationem suam potestatemque non subtrahit; qui semina et alimenta mortalium, sive arida sive liquida, naturis competentibus attributa substituit; qui terram fundat atque fecundat; qui fructus ejus animalibus hominibusque largitur; qui causas non solum principales, sed etiam subsequentes novit atque ordinat; qui lunæ statuit motum suum; qui vias cœlestes atque terrestres locorum mutationibus præbet; qui humanis ingeniis, quæ creavit, etiam scientias artium variarum ad adjuvandam vitam naturamque concessit; qui conjunctionem maris et feminæ ad adjutorium propagandæ prolis instituit.... Hæc autem facit atque agit unus verus Deus; sed sicut Deus, id est, ubique

totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens cœlum et terram præsente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat.... Ab hoc uno et vero Deo vitam speramus æternam."

III. Hanc fidem de providentia divina quæ cuncta regit, Christianorum omnium sensus, et Ecclesiæ totius preces testantur, quæ in cunctis ad Deum recurrit necessitatibus, et orat (Orat. Domin. vii. post. Pent.) ut ipse "cujus providentia in sui dispositione non fallitur, noxia cuncta submoveat et omnia nobis profutura concedat."—Concilium vero Vaticanum novissime eamdem fidem solemniter in Constitutione dogmatica *de fide*, cap. 1., proclamavit, dicens: "Universa vero, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam quæ libera actione creaturarum futura sunt."

Quæres quomodo cum justa Dei providentia conciliari possint impiorum felicitas et afflictio justorum in hac vita?

Respondet tibi S. Augustinus (*de Civ. Dei*, lib. 1. c. 8.): "Misericordia Dei fovendos amplectitur bonos, sicut severitas Dei puniendos corripit malos. Placuit quippe divinæ providentiæ præparare in posterum bona justis, quibus non fruentur injusti; et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia: ut nec bona cupidius appetantur, quæ mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur.

"Interest autem plurimum, qualis sit usus vel earum rerum quæ prosperæ, vel earum quæ dicuntur adversæ. Nam bonus temporalibus nec bonis extollitur, nec malis frangitur; malus autem ideo hujusmodi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur. Ostendit tamen Deus sæpe etiam in his distribuendis evidentius operationem suam. Nam si nunc omne peccatum manifesta plecteret pœna, nihil ultimo judicio servari putaretur: rursus, si nullum peccatum nunc puniret aperte Divinitas, nulla esse providentia divina crederetur. Similiter in rebus

secundis, si non eas Deus quibusdam petentibus evidentissima largitate concederet, non ad eum ista pertinere diceremus: itemque si omnibus eas petentibus daret, nonnisi propter talia præmia serviendum illi esse arbitraremur; nec pios nos faceret talis servitus, sed potius cupidos et avaros."

Præterea et alia æquissima causa est cur hic affligantur justi et abundantia bonorum temporalium lætentur mali: nemo enim tam justus qui aliquando non delinquat, et exinde temporalis ejus punitio, quæ peccatum expiare faciat, vitia corrigat, virtutem perficiat, merita addat, et præmia potiora præparet; nemo tam malus, qui aliquid morale bonum interdum non operetur, et exinde temporale quoddam ei emolumentum, quod etiam ad Dei benignitatem laudandam excitet et ad conversionem alliciat.—Demum "diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum" (ad Rom. viii. 28.); et "omnis malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit ut per eum bonus exerceatur." S. Augustinus in Ps. xciv.

ARTICULUS TERTIUS

De voluntate Dei salvifica erga omnes saltem adultos.

Nomine voluntatis Dei salvificæ intelligitur voluntas Dei *vera, proprie dicta et beneplaciti, sincera et actuosa, antecedens et conditionata, pro objecto habens salutem hominum æternam.*

Dicitur 1.—*vera, propria* et *beneplaciti*, ut constet non agi de voluntate Dei *externa* tantum, et *metaphorica*, seu de voluntate *signi*;—2. dicitur *sincera* et *actuosa*, quia sermo est non de simplici quadam complacentia circa salutem hominis veluti abstracte considerati, sed de voluntate quæ spectat æternam salutem hominum prout de facto existunt, quæque eisdem præstat media gratiæ non solum *absolute*, sed etiam *relative*, seu respectu eorum quibus conferuntur, sufficientia ad opera salutis peragenda et ad æternam beatitudinem assequendam:—3. dicitur *antecedens*, quia intelligitur ut voluntas existens in Deo, non ante prævisionem lapsus humani generis in Adamo, est enim *consequens* relate ad hanc prævisionem; sed ante prævisionem usus vel abusus mediorum quæ, piissima ipsius Dei misericordia in præsenti statu na-

turæ lapsæ et reparatæ per Christum, hominibus, ut salutem consequi possint, elargitur: 4.—dicitur *conditionata* voluntas, quia non de voluntate Dei absoluta agitur, quæ semper effectum intentum obtinet, cum indubium sit *hac voluntate absoluta* Deum nolle omnium omnino hominum salutem, non enim omnes electi sunt et salvantur; sed agitur de ea voluntate qua Deus vult hominum salutem sub hac conditione, scilicet, quod bene utantur mediis ad obtinendam salutem acceptis; quæ voluntas, ob culpam hominis nolentis talibus mediis uti, reddi potest quoad objectum suum proprium, et de facto redditur, in iis qui non salvantur, inefficax.

De hac ergo voluntate divina salvifica, prout declaravimus intellecta, quærimus, præsenti articulo, an amplitudine sua objectiva sit universalis:—aliis verbis, circa eamdem voluntatem Dei salvificam inquirimus, an etiam post prævisum totius humani generis lapsum in Adamo, Deus voluntate sua antecedente ac conditionata, sed vera, sincera et actuosa velit omnes omnino homines, nemine excepto, salvos fieri, necne. Cum hac quæstione, arctissimo nexu, ut patet, hæc alia conjuncta est, scilicet, an voluntas Dei, prout exposuimus, antecedens et conditionata salvandi mundum in Christo et per Christum, se extendat ad omnes omnino homines necne; et consequenter an Christus vera et sincera voluntate pro redemptione ac salute æterna omnium hominum ac singulorum, ne uno quidem excepto, mortuus sit, mortemque suam obtulerit, ut gratias mereretur omnibus ad salutem æternam vere sufficientes.

Hæretici, qui voluntatem Dei salvificam pro omnibus omnino hominibus in sensu exposito negaverunt, sunt

1. *Prædestinatiani*, qui, sæculo quinto, dixerunt Deum nolle omnes homines salvos fieri, nec Christum pro omnibus sed pro solis prædestinatis mortuum fuisse. Damnati fuerunt in Concilio Arelatensi an. 475., et ideo Lucidus presbyter qui eis adhæserat, cum errores suos retractaverit, in *Libello emendationis* Episcopis Gallicanis oblato, solemni professione inter alios articulos ejusdem libelli, declaravit: "Damno vobiscum 3. Qui dicit, quod Christus Salvator noster mórtem non pro omnium salute susceperit. 4. Qui dicit, quod præscientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate, qui pereunt. 5. Qui dicit alios deputatos esse ad mortem, alios ad vitam esse prædestinatos."

Hanc hæresim, sæculo ix., instauravit Gotheschalcus, qui et damnatus fuit anno 848 in Concilio Moguntino cui præerat Rabanus Maurus, et iterum anno 849 in Concilio Carisiaco, præside Hincmaro Archiepiscopo Rhemensi. Capita perversæ doctrinæ, quam Gothescalchus prædicabat, exponit Hincmarus in suis tum ad Amolonem Arch. Lugdunensem tum ad Nicolaum I. Pontificem epistolis, et libro *de Prædestinatione;* et hæc sunt, nimirum: "1. quod ante omnia sæcula Deus quos voluit prædestinavit ad regnum, et quos voluit prædestinavit ad interitum: 2. et qui prædestinati sunt ad interitum salvari non possunt; et qui prædestinati sunt ad regnum perire non possunt: 3. et Deus non vult omnes homines salvos fieri; sed eos tantum qui salvantur; et quod dicit Apostolus: Qui vult omnes homines salvos fieri, illos dici omnes qui tantummodo salvantur: 4. et Christus non venit, ut omnes salvaret, nec passus est pro omnibus, nisi solummodo pro his qui Passionis ejus salvantur mysterio: 5. et postquam primus homo libero arbitrio cecidit, nemo nostrum ad bene agendum, sed tantummodo ad male agendum libero potest uti arbitrio."

2. *Calvinistæ* cum duce suo Calvino, qui passim docuit Deum velle nonnisi electos fieri salvos. Quia tamen non satis constare videbatur utrum Calvinus illam voluntatem dixerit esse in Deo ante vel post prævisionem peccati originalis, duæ inter Calvinianos sectæ ortum habuerunt, eorum nempe qui *Antelapsarii* vel *Supralapsarii* vocabantur, et contendebant ante lapsum primi hominis prævisum, a Deo aliquos ad salutem, alios vero ad interitum fuisse destinatos; et aliorum, qui *Postlapsarii* vel *Infralapsarii* appellabantur docentes nonnisi post lapsum Adami prævisum, nolle Deum aliquos salvos fieri, sed addicere pœnis æternis. Hæc ultima sententia post Dordracenæ Synodi decreta inter Calvinistas invaluit.

3. *Jansenistæ*, qui a Cornelio Jansenio Episcopo Iprensi cum nomine doctrinam acceperunt. Hæc, prout præsentem quæstionem spectat, ad sequentes enunciationes reduci potest:—1. Deum habere voluntatem antecedentem pro salute omnium hominum, sed eam voluntatem terminari ad homines *secundum se* spectatos, quia hominem solum ut creatura est respicit. 2. Hanc voluntatem esse seriam et actuosam, quia ex ea fluxerunt media ad salutem sufficientia quæ Deus dedit protoparentibus. 3. Post lapsum Adami, et considerando homines qui pecca-

tum originale in protoparente contraxerant, ejusmodi voluntatem Dei pro salute hominum in sola præcisione mentis consistere, et in mera quadam velleitate. 4. Verumtamen eamdem voluntatem etiam relate ad omnes homines in statu naturæ lapsæ non esse omnino illusoriam et otiosam, quia ex ipsa Deus paratus est dare omnibus eam gratiam, quam ante peccatum homini innocenti dederat "si voluntatem ejus usui sufficientem reperiret;" et de facto omnibus confert "quidquid *creaturæ rationali a se conditæ* ad audiendam sequendamque vocem suam necessarium fuit."

Ut autem hujus doctrinæ, quam Jansenistæ subtilissima semper locutionum ambiguitate tegere consueverunt, perniciosissimus error detegatur, animadverti debet, in systemate Jansenii hæc alia simul doceri, quæ cum doctrinis modo expositis arctissime connectuntur, quæque ad illa intelligenda maxime conferunt:

a) Voluntatem humanam, amissa per peccatum Adami potestate se flectendi *pro nutu suo ad opposita*, bonum aut malum operari non posse nisi prævalente impulsu ad alterutrum:

b) Delectationem terrenam impellere voluntatem ad malum, delectationem vero cœlestem ad bonum; et voluntatem necessario pertrahi sive ad bonum sive ad malum prout delectatio cœlestis victrix est delectationis terrenæ, aut terrena cœlestis:

c) Gratiam Dei non esse nisi delectationem cœlestem; et efficacem esse gratiam si sit delectatio victrix, sufficientem vero, si parva sit et impar ad delectationem terrenam quæ illi opponitur superandam.

d) Gratiam parvam, seu sufficientem, conferre *absolutam* potestatem ad bonum opus peragendum, non autem *relativam;* idest incitare voluntatem ad illud bonum, sed non trahere eam ad idem bonum faciendum, ad quod tamen insuperabiliter pertraheret, si voluntas impedimento delectationis terrenæ non detineretur. Gratiam igitur parvam conferre potestatem agendi bonum, sed præcisione facta a circumstantiis in quibus confertur et a prævalente delectatione terrena; e contra gratiam efficacem potestatem conferre bene agendi etiam comparatione actualis delectationis terrenæ oppositæ, quam vincit.

His positis patet in eo maxime, circa voluntatem Dei salvificam, errare Jansenistas, quod dicant auxilia gratiæ a Deo ex voluntate antecedente aliis quam prædestinatis collata non esse *relative* sufficientia,

seu respectu eorum quibus conferuntur in statu naturæ lapsæ; cum illa sint, juxta systema Jansenistarum, solum propria naturæ innocentis, et minime valeant in statu naturæ lapsæ ad superandam oppositam delectationem terrenam qua tenentur non prædestinati. Ex quo veluti sponte sua sequitur voluntatem Dei salvificam non esse veram, sinceram et actuosam nisi relate ad prædestinatos.

Hinc error circa mortem Christi, expressus ultima propositione inter quinque ex libro Jansenii, cui titulus est "Augustinus," excerptas. Propositio illa cum cæteris damnata fuit ad Innocentio X. Constitutione "Cum occasione," 31 Maii, 1653; necnon ab Alexandro VII. Constitutione "Ad Sanctam B. Petri Sedem," 16 Oct. 1665; et a Clemente XI. Constitutione "Vineam Domini Sabaoth," 16 Jul. 1705. Porro prædictæ propositionis, ejusque condemnationis hic est textus:—"5. Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse."—"Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa, et, intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans, et hæretica."

Jam ante prædictam Clementis XI. Constitutionem "Vineam Domini Sabaoth," Alexander VIII. inter 31. propositiones damnatas, die 7 Dec. 1690, sequentes proscripsit: 4. Dedit [Christus] semetipsum pro nobis Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus. 5. Pagani, Judæi, hæretici, aliique hujus generis, nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti."

Ad horum errorum impugnationem et ad veritatem catholicæ doctrinæ defensionem demonstrabimus sequenti thesi, Deum voluntate sua salvifica, in sensu jam antea declarato accepta, omnes omnino homines amplecti; postea de infantibus sine baptismo decedentibus acturi.

Sit igitur

THESIS XXXVII.

Deus voluntate antecedente vera et propria, sincera et actuosa, vult omnes et singulos homines, saltem adultos, salvos fieri; et Christus, ex eadem sincera voluntate, sanguinem suum pro iisdem fudit, et mortuus est.

Antequam ad probationem thesis accedamus, de gradu certitudinis ejus dicendum est.

Itaque 1.—*De fide* est, Deum sincera voluntate antecedente velle salutem *etiam quorumdam saltem qui non sunt prædestinati.* Etenim in damnatione propositionis 5. Jansenii, ut legitur in verbis superius citatis, statuebatur, eam "intellectam eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit, impiam esse, blasphemam, contumeliosam, divinæ pietati derogantem, et *hæreticam.*"—Porro manifestum est eadem certitudine constare Deum velle hominum salutem, qua certum est Christum pro eorum salute mortuum esse; nam Christus ex eadem voluntate applicationis meritorum suorum passus et mortuus est pro hominibus, qua Deus ipsorum vult salutem; dixit enim de se Christus (Joan. vi. 38.): "Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me;" et iterum (Joan. viii. 29.): "Ego quæ placita sunt ei facio semper."

2.—*De fide* est etiam, Deum eadem sincera voluntate velle salutem saltem *omnium fidelium adultorum.* Etenim in Symbolo Constantinopolitano dicitur de Christo: "Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis .... crucifixus etiam pro nobis;" et in Symbolo Athanasiano: "Qui passus est pro salute nostra."—Sed omnes articuli in utroque Symbolo contenti, *de fide* sunt.—Ergo *de fide* est, Filium Dei de cœlo descendisse et crucifixum fuisse pro salute illorum omnium, pro quibus hæc vocabula "*nostram,*" "*nobis,*" in verbis modo relatis utriusque Symboli supponunt. At pro omnibus saltem fidelibus adultis illa vocabula, ut evidens est, supponunt; referuntur enim saltem ad eos qui tenentur articulos in utroque Symbolo contentos credere; ii autem sunt omnes fideles. Ergo *de fide* est Christum pro salute omnium hominum, saltem fidelium, mortuum esse; ac proinde, juxta animadversionem nuper factam numero præcedenti, *de fide* est Deum velle sincera voluntate salutem omnium fidelium.—Patet autem hanc fidem esse de voluntate salvifica Dei, supposito peccato originali; respicit enim salutem æternam illorum qui in prevaricatione primi parentis lapsi sunt.

3.—Vera, et *fidei proxima* censenda est doctrina statuens Deum, supposito etiam peccato originali, velle vere et sincere *omnes et singulos homines, saltem adultos,* salvos fieri, et Christum ex eadem sincera voluntate applicationis meritorum suorum pro iisdem sanguinem suum

fudisse et mortuum esse. Etenim doctrina hæc aperte in Scripturis ac traditione fundatur, ut patebit ex argumentis mox afferendis.

His præmissis, probatur thesis *prout statuit voluntatem Dei salvificam erga quosdam saltem alios præter prædestinatos.*—Et primo quidem

Ex Scripturis.—Nam hæc sunt verba Christi quæ habentur apud Joan. vi. 37–39.: "Omne quod dat mihi Pater ad me veniet; et eum qui venit ad me non ejiciam foras: quia descendi de cœlo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. Hæc est autem voluntas ejus qui misit me, Patris: ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die."

Jam vero comparentur hæc cum sequentibus verbis Christi apud eumdem Evangelistam (xvii. 12.): "Quos dedisti mihi [Pater] custodivi, et nemo ex eis periit, nisi filius perditionis" — Græce: "οὓς δέδωκάς μοι ἐφύλαξα καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας."

His duobus textibus argumentum pro re nostra clarescit. Etenim ex primo textu patet voluntatem Patris fuisse *ut omne quod Christo dederat* non periret, sed resuscitaretur, seu salvaretur: ex secundo textu constat inter eos quos Pater Christo dederat, fuisse etiam non prædestinatum, nempe Judam "*filium perditionis.*"—Ergo voluntas Dei salvifica spectat etiam aliquem non prædestinatum; ac proinde Deus non solos prædestinatos vult salvos fieri. [1]

[1] Vim argumenti hujus bene intellexerant Jansenistæ; et ideo conati sunt illam eludere, particulam *nisi* mutando in particulam *sed* adversativam, atque ita in versione Montensi gallice vertendo verba Christi: "j'ai conservé ceux que vous m' avez donnés; et nul d'eux ne s'est perdu; *mais* celui-lá seulement qui était enfant de perdition;" quasi Christus dixisset, nemo ex eis quos dedisti mihi periit; sed tantum filius perditionis periit, qui ex illis non erat.

Sed falsam esse hanc versionem verborum Christi constat tum ex Latina et Græca lectione, tum ex antiquis versionibus, Syriaca nimirum, Arabica, Æthiopica, Persica, quæ omnes eadem significatione ac in Vulgata Latina est, textum superius citatum legunt. Nec aliter recentiores versiones habent. Confer "The Hexaglot Bible by the Rev. Edward Riches de Levante, London, 1874, vol. v.

Cæterum ipsa Christi sententia, sive sola spectetur, sive prout est in contextu, clamat contra Jansenistarum audaciam; et communis Patrum interpretatio verborum Christi iterum eam retundit. Sufficiat ad exemplum referre S. Joannem Chrysostomum, qui (*in Joan.* hom. 81. n. 2.) postquam ea retulerit verba: "Quos dedisti mihi, custodivi, et nemo ex eis periit, nisi filius perditionis, ut Scriptura impleatur," prosequitur: "At alibi ait: "Omne quod dedisti mihi non perdam ex eo (Joan. vi. 39.). Atqui non ille tantum periit, sed et alii multi postea. Quomodo

Aliud argumentum optimum ut probetur voluntatem Dei salvificam non respicere *tantum* prædestinatos, habetur in verbis Pauli ad Rom. xiv. 15.: "Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est," quibus respondent hæc alia verba ejusdem Apostoli (I. ad Cor. viii. 9–11.): "Videte autem ne forte hæc licentia vestra offendiculum fiat infirmis. Si enim quis viderit eum qui habet scientiam, in idolio recumbentem; nonne conscientia ejus, cum sit infirma, ædificabitur ad manducandum idolothyta? Et peribit infirmus in tua scientia frater, propter quem Christus mortuus est?"—Ex his duobus locis sequenti pacto argumentamur: Christianus qui scandalum passus perit, non est prædestinatus. Sed Apostolus ait pro eo Christum esse mortuum. Ergo juxta Apostolum Christus non est mortuus dumtaxat pro prædestinatis; ac proinde non eos solummodo Deus vult salvos fieri.

Iterum voluntatem Dei salvificam erga alios præter prædestinatos declarat idem Apostolus scribens ad Thessalonicenses (I. ad Thessal. v. 9.): "Quoniam non posuit nos Deus in iram, sed in acquisitionem salutis [ἀλλ' εἰς περιποίησιν σωτηρίας] per Dominum nostrum Jesum Christum, qui mortuus est pro nobis."—Hæc verba ostendunt aperte Deum velle salutem omnium Thessalonicensium quibus Paulus epistolam suam scribebat: sed nullo fundamento asseri potest omnes et singulos illos Thessalonicenses fuisse prædestinatos. Ergo.

Præterea Christus clarissimis verbis dicit se nihil omisisse sollicitudinis ut salvi fierent Judæi qui durissimo corde conatus suos irritos fecerunt. Ergo et Judæos illos, qui prædestinati non fuerant, sincera voluntate salvos fieri volebat.—Antecedens patet ex his (Matth. xxiii. 32–37.): "Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Serpentes, genimina viperarum, quomodo fugietis a judicio gehennæ? Ideo ecce,

ergo ait, *non perdam?* Quantum in me erit non perdam; quod et alibi clarius dicebat: "Non ejiciam eum foras (ibid. v. 37.): non mei causa, non me impellente vel relinquente. Quod si sponte resiliant non ex necessitate traham."

Et S. Augustinus (Tract. 106. in Joan. n. 2.) in hæc verba cap. xvii. "Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo," ait: "Quamquam et hæc omnia de futuris omnibus fidelibus dici potuerunt spe jam perfecta, cum adhuc essent futura; sed ut de his solis, quos tunc habebat, discipulis, hæc loqui intelligatur, illud magis urget, quod paulo post ait: 'Cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo; quos dedisti mihi custodivi, et nemo ex eis periit nisi filius perditionis, ut Scriptura impleatur;' Judam significans qui tradidit eum: *ex isto quippe duodenario numero Apostolorum solus periit.*"

ego mitto ad vos prophetas, et sapientes et scribas, et ex illis occidetis, et crucifigetis, et ex eis flagellabitis in synagogis vestris, et persequemini de civitate in civitatem, ut veniat super vos omnis sanguis justus, qui effusus est super terram, a sanguine Abel justi, usque ad sanguinem Zachariæ, filii Barachiæ, quem occidistis inter templum et altare. Amen dico vobis: venient hæc omnia super generationem istam. Jerusalem, Jerusalem, quæ occidis Prophetas, et lapidas eos qui ad te missi sunt; quoties volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas: et noluisti?"

Cætera Scripturarum loca, quæ voluntatem salvificam Dei non solum relate ad alios quosdam præter prædestinatos, sed etiam relate ad omnes omnino homines saltem adultos clarissime docent, et testimonia Patrum, ne idem bis dicamus, in secunda parte probationis thesis afferemus.

Superest ergo tantum pro prima probationis parte ut, quod hucusque ostendimus, ratione theologica confirmemus. Et hæc ita se habet: —Deus sincera voluntate vult salutem illorum quos in filios adoptat et regni sui cœlestis hæredes constituit. Sed *de fide* est, Deum etiam alios quosdam, præter prædestinatos, adoptare in filios et constituere hæredes regni sui cœlestis. Ergo Deus sincera voluntate vult salutem etiam quorumdum aliorum præter prædestinatos.

Major est evidens; repugnat enim in terminis Deum velle aliquem adoptare in filium, atque hæredem constituere regni sui cœlestis, et salutem ejus non velle.

Minor constat, quia *de fide* est aliquos justificari a Deo qui non sunt prædestinati; Concilium enim Tridentinum, sess. 6. canone 17., definit: "Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, anathema sit." Porro eos qui justificantur adoptatos esse a Deo in filios, et hæredes regni sui cœlestis ab eo esse constitutos, patet ex eodem Concilio, sessione 6. capite 4., ubi dicitur, justificationem esse "translationem ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum;" et cap. 7., ubi declaratur quod justificatio "non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. Unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ."

Sed jam ad probandam thesim accedamus *prout amplissima comprehensione spectat omnes et singulos homines, saltem adultos.*

Ex Scripturis princeps testimonium pro re nostra est illud quod in I. ad Timotheum, c. 2. vv. 1–6. ita legitur:

"1. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus:

2. pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate.

3. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo,

4. qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.

5. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus,

6. qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus."

In his verbis sermonem esse de voluntate Dei vera atque sincera quæ spectat salutem hominum post lapsum Adæ, nullo pacto ambigi potest. De hominibus enim in Adamo lapsis evidentissime agitur, quorum salutem Deus velle dicitur; pro eis ex eadem Dei voluntate dicitur Christus semetipsum dedisse "*redemptionem*" [græce, *ἀντίλυτρον*]; pro eis juxta Dei placitum, ut inculcat Apostolus, "obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones" debent fieri.

Inquirendum igitur solum est de universalitate hujus divinæ voluntatis, an nimirum ex citato testimonio constet omnes omnino homines, saltem adultos, eam complecti.

Et circa hoc etiam verba Apostoli nullum rite ea perpendenti dubium relinquunt. Etenim apertissime in v. 4. textus, de Deo dicitur "qui *omnes homines* vult salvos fieri;" et hæc verba quæ *proprio suo sensu* quotquot sunt homines, nulla exceptione facta, comprehendunt, in amplissima significatione esse accipienda, omnia quæ in toto contextu sunt evidenter ostendunt.

Sane id primo apparet *ex verbis quæ versum* v. 4. *præcedunt.* Nam propositio principalis, quam initio capitis 2., seu v. 1., enuntiat Apostolus est universalis, omnes complectens homines, nullam admittens exceptionem, idest, 'pro omnibus hominibus orandum esse,' dicit enim: "Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes. . . . *pro omnibus hominibus.*" Huic propositioni universali ob rationes particulares maximique mo-

menti, subnectit, v. 2., propositionem aliam particularem, jam in illa universali contentam, sed propter prædictas rationes specialiter inculcandam, nempe, esse orandum "pro regibus et omnibus, qui in sublimitate sunt." Probat autem illico hanc propositionem incidentem, seu indicat rationes speciales orandi pro illis, dicens, "ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate." Et jam ad propositum suum redit Apostolus, v. 3., et probat propositionem principalem propositam v. 1., nimirum esse orandum pro omnibus hominibus, et ait, v. 3. et 4.: "Hoc enim bonum et acceptum est coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire."—Et si quis contendat Apostolum versu 3. reddere rationem illius quod immediate præcesserat et declarare ideo esse orandum pro regibus aliisque in auctoritate constitutis quia hoc bonum est et acceptum coram Deo; fateri etiam debet Apostolum in v. 4. probare hanc suam assertionem ex eo quod Deus voluntate sua salvifica omnes omnino homines, absque ulla exceptione, complectatur [1]

[1] Patens est, non posse verba v. 3. conjungi cum ultimo tantum commate præcedentis versiculi 2., quasi Apostolus illius commatis rationem det vv. 3. et 4. et dicat: Quod quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate, hoc bonum et acceptum est coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Hæc ultima verba, incipiendo ab illis "hoc bonum," etc., evidenter ostendunt, quin alias rationes addam, Apostolum in v. 3. et 4. docere Deum velle omnium salutem, ac proinde etiam *infidelium* seu illorum qui non adhuc agnoverunt '*veritatem*,' idest Christianam religionem; non autem dicere tantum bonum et placitum esse Deo quod fideles quietam et tranquillam vitam agant in omni pietate et castitate.

Id fatetur Estius ipse, testis minime suspectus, quippe qui contendit Deum *non velle omnes salvos facere sed solos electos*.—In *Commentariis* suis in verba Pauli "*Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo*" (1. Tim. ii. v. 3.), ait: "*Hoc* monstrat illud ad quod hortatus fuit, scilicet *ut oremus pro omnibus hominibus* etiam infidelibus et inimicis;" et paulo post explicans verba quæ subjunguntur, scilicet "*Qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*," addit: "Extensio est ejus quod dixerat: *Salvatore nostro;* quasi dicat, acceptum id esse Deo, qui non tantum noster est Salvator, sed omnes homines vult salvos fieri, nimirum salute æterna; cujus in hac vita est inchoatio per fidem, de qua addit, *et ad agnitionem veritatis venire*. Loquitur enim de agnitione veritatis non cujuscumque, sed ejus, quæ ad salutem pertineat; de qua veritate Christus in Evangelio: *Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Joan. xviii. 37.). Hujus autem veritatis agnitio fides est."

Pervertit tamen Estius sensum totius testimonii intelligendo voluntatem Dei pro salute omnium hominum hoc pacto: "Quamvis Deus *non velit* omnes salvos facere, sed solos electos; vult tamen omnes salvos fieri, scilicet per nos et quantum in nobis est, dum præcipit nobis ut omnium salutem quæramus, et hoc ipsum studium ac desiderium in nobis operatur."

Quare in utraque expositione, clarissime patet hoc esse argumentum Apostoli in verbis citatis; Deus vult omnes homines, nemine excepto, ac proinde ne infidelibus quidem Christianæ religionis persecutoribus infestissimis exceptis, salvos fieri et venire in agnitionem veritatis. Ergo pro omnibus omnino hominibus orandum est. Quod argumentum est thesis a nobis defensæ aperta probatio.

Et hoc clarius adhuc apparebit consideranti, conclusionem quam inculcare vult Apostolus, nimirum pro omnibus omnino hominibus esse orandum, non sequi ex propositione "Deus vult omnes salvos fieri," si hæc limitatione aliqua intelligatur; ac proinde Apostolum non recte eam propositionem tunc assumpsisse ut rationem redderet exhortationis suæ ad orandum pro omnibus omnino hominibus.—Sane, propositio hæc 'Deus vult omnes homines salvos fieri,' intelligatur ita ut non significet Dei voluntatem pro salute omnium hominum et singulorum, sed quorumdum dumtaxat hominum; et manifestum erit ex ea non sequi: 'Ergo pro omnibus et singulis hominibus orandum est,' sed potius sequi: 'Ergo pro quibusdam est orandum.'

Sed perpendamus ea *quæ post versum* 4. subjungit Apostolus: in eis palmare argumentum est pro thesi quam defendimus.

Etenim duplici ratione confirmat Paulus id quod v. 4. dixerat, nempe *Deum velle omnes homines salvos fieri.* Prima *ratio* indicatur (v. 5.) his verbis: "Unus enim Deus," idest, "unus enim omnium hominum est Deus." Invictum ex his verbis argumentum pro re nostra eruitur, quod

Refutatio hujus interpretationis quæ negat Deum velle omnes homines, quantum ex parte sua est, voluntate antecedente salvos fieri, habetur in demonstratione superius facta ex verbis Pauli (I. ad Tim. ii. 1-6.) ad ostendendam in Deo voluntatem salvificam, sinceram et actuosam *pro salute* omnium omnino hominum, nemine excepto.

Quod autem adnotat Estius: "Si sensus est: Deum velle omnes homines salvos fieri, quantum in se est, aut modo ipsi velint, jam non sequitur orandum esse Deum pro omnium salute, ut qui, juxta hanc expositionem, id quod suarum partium est fecerit, dato omnibus sufficienti auxilio; sed solum exhortandi erunt homines, ut etiam ipsi velint, et quod in se est, utentes auxilio concesso, faciant;"—hoc, inquam, nullius momenti est, et merito sequelam in verbis citatis indicatam Tournely vocavit *inceptam.* Nam Deus ita vult omnes homines salvos fieri, ut velit etiam eorum salutem mutuis precibus adjuvari; quarum intuitu sæpissime majora et abundantiora auxilia gratiæ largitur, quibus *salus ipsa* obtinetur, et sine quibus non obtineretur.—Cæterum nonne Ecclesia postulat, in Præfatione Missæ pro Apostolis, ut gregem suum Pastor æternus non deserat; et in Litaniis et in publicis supplicationibus, ut Ecclesiam suam Sanctam regere et conservare dignetur? An ex hoc sequitur, Pastorem æternum, Deum, non velle gregem suum custodire, aut Ecclesiam suam Sanctam regere et conservare?

sic se habet:—Si juxta Apostolum eatenus Deus vult salutem omnium, quatenus est omnium Deus; tot hominum dicendus est Deus velle salutem, quot illorum est et ipse Deus. Atqui ipse omnium omnino hominum et singulorum est Deus, nemine excepto. Ergo Deus vult omnium omnino hominum et singulorum salutem, nemine excepto.

Secunda *ratio*, quæ indicatur ab Apostolo in eodem v. 5., est hæc: "Unus et Mediator Dei et hominum *Homo* Christus Jesus." Hic, ut patet, Christus vocatur Mediator Dei et hominum, secundum quod ipse existens in natura divina assumpsit in unitate personæ suæ naturam humanam et ita *homo* simul et *Deus*, *Mediator* factus est inter Deum et homines. "Christum," inquit in hunc locum Theodoretus (in ep. I. ad Tim. c. ii. v. 5.), "*hominem* nominavit, quia mediatorem vocavit: homo enim factus mediator fuit. Et quemadmodum qui duos quospiam inter se confligentes vult reconciliare, se medium interponens, et hunc dextera, illum sinistra tenens, ad amicitiam conjungit: ita ipse cum divinam naturam humanæ unisset, inviolabilem et indissolubilem pacem conciliavit."

Jam vero his positis sequenti pacto argumentamur:—Juxta doctrinam Pauli Deus vult omnes illos homines salvos fieri pro quibus Christus factus est Mediator cum Deo per humanæ naturæ assumptionem. Sed hæc ratio communis est pro omnibus omnino hominibus qui naturam humanam habent, nemine excepto.—Ergo Deus vult omnes omnino homines, nemine excepto, salvos fieri. Et ideo Paulus de Christo dicit *absolute* et *absque ulla limitatione* esse Mediatorem Dei *et hominum*, et de eodem Christo subjungit, v. 6., "qui dedit semetipsum redemptionem *pro omnibus*."

Testimonio Pauli quod expendimus, egregie respondent verba Sapientiæ (xi. 25–27., et xii. 1–2.): "Diligis enim omnia, quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti. . . . Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos, qui exerrant, partibus corripis, et de quibus peccant, admones et alloqueris, ut relicta malitia, credant in te Domine."

Similiter ut *parallela* citari debent: *a)* ea quæ leguntur in II. Petri iii. 9.: "Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam [h. e. pseudoprophetæ, de quibus sermo est in v. 3. et seq. ejusdem capitis]

existimant; sed patienter agit propter vos, *nolens aliquos perire sed omnes ad pœnitentiam reverti*" [*ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*, sed patienter agit erga nos, non volens ullos perire, sed omnes ad pœnitentiam venire.].

b) quæ habentur in Ezech. xviii. 23.: "Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis et vivat?"—Sensus autem horum verborum nullatenus restringi potest ad solos impios Israelitas, tum quia universalis sententia est, tum quia ex hac generali sua voluntate conversionis omnium impiorum, ut obtinere valeant salutem, Deus confirmat se ad pœnitentiam recipere velle impios Israelitas.

Præterea confirmatur thesis ex locis in quibus declaratur misericors voluntas Dei erga omnes omnino homines in Adamo lapsos, ex qua voluntate, ut salventur, misit in mundum Deus Unigenitum Filium. In Ev. Joannis, c. iii. v. 16–17., legitur: "Sic enim Deus dilexit *mundum*, ut Filium suum Unigentum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. Non enim misit Deus Filium suum ut judicet mundum, sed *ut salvetur mundus* per ipsum." Et ut melius appareat hæc voluntas Dei salvifica, antecedens et universalis, conditionata tamen quia ad salutem consequendam debebant homines bene uti mediis salutaribus a Deo datis, subjungitur in eodem contextu, v. 19., ratio voluntatis Dei consequentis: "Hoc est autem judicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem: erant enim eorum mala opera."

Et in ep. II. ad Cor. c. v. vv. 14. et 15. Apostolus ait: "Charitas Christi urget nos, æstimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt: et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit." [*Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι*]. Quibus verbis apertissime declaratur pro omnibus illis ex voluntate Dei salvifica mortuum esse Christum, qui mortem peccati transgressione primi hominis incurrerant; et ideo voluntas Dei salvifica erga omnes omnino homines, nulla exceptione facta declaratur.

Quare idem Apostolus, in Epistola ad Romanos, c. v. v. 15. de eadem re scribens, eamdemque inculcans veritatem, universalem nempe hominum redemptionem ex misericordi voluntate Dei quæ omnium in Adamo lapsorum vult salutem, ait: "Sed non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi [*οἱ πολλοὶ*, qui sunt *πάντες ἄνθρωποι*, ut dixit v. 12.] mortui sunt; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit" [*εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε*]. Abundavit, scilicet, gratia Dei in illos omnes qui ob delictum unius mortem incurrerant. "Igitur," prosequens ait idem Apostolus (v. 18–19.), "sicut per unius delictum in omnes homines [*εἰς πάντας ἀνθρώπους*] in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines [*εἰς πάντας ἀνθρώπους*] in justificationem vitæ. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi [*οἱ πολλοὶ*], ita per unius obeditionem, justi constituentur multi" [*οἱ πολλοὶ*].

Hinc et Joannes Apostolus in I. epistola sua, c. ii. v. 2. clarissima sententia clamat: "Ipse [Christus] est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi."

Ex *Patribus* thesis nostra, prout spectat omnes homines saltem adultos, invicte probatur. Nonnisi speciminis gratia citabo sequentes.

Et ut incipiam ab antiquissimis, ab illis nempe qui doctrinam vitæ ab Apostolis immediate aut a viris Apostolicis acceperunt,—S. Clemens Papa I. in epistola sua prima ad Corinthios, c. vii. ait: "Animum intendamus in sanguinem Christi, cernamusque quam pretiosus Deo sit ejus sanguis, qui propter nostram salutem effusus, toti mundo pœnitentiæ gratiam obtulit."

S. Irenæus, lib. 4. *Contra Hæreses*, c. 39. n. 4. ait: "Quemadmodum autem in hoc temporali lumine, qui fugiunt illud, ipsos se tenebris mancipant, ita ut ipsi sibi causa fiant quod destituuntur a lumine, et inhabitant tenebras, et non lumen causa est hujusmodi conversationis; quemadmodum prædiximus, sic æternum Dei qui fugiunt lumen, quod continet in se omnia bona, ipsi sibi causa sunt ut æternas inhabitent tenebras, destituti omnibus bonis, sibimetipsis causa hujusmodi habitationis facti."—Et in eodem opere *Contra Hæreses*, lib. 5. c. 1. n. 3., inquit: "Non contemplantes [hæretici] quoniam, quemadmodum ab initio

plasmationis nostræ in Adam, ea quæ fuit a Deo aspiratio vitæ unita plasmati animavit hominem, et animal rationale ostendit; sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali *omnes* mortui sumus, sic in spiritali *omnes* vivificemur."

Clemens Alexandrinus (*Strom.* lib. 4. c. 26.) in hæc verba: "Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus a te petit, nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in omnibus viis ejus? Ut et eum diligas et illi soli servias" (Deut. x. 12.), ait: "petit a te, *qui habes potestatem eligendæ salutis.*"

Quare Origenes (hom. 12. *in Numeros*, n. 3.) post eum in eadem verba: "Erubescant," inquit, "erubescant qui negant in hominis arbitrio esse ut salvetur. Quomodo posceret ab homine Deus, nisi haberet homo in sua potestate quod poscenti Deo deberet offerre?"

S. Hippolytus (*de Christo* et *Antichristo*, n. 3.) ait: "Verbum suam misericordiam, et quod minime acceptor est personarum per omnes sanctos ostendit.... Nullum enim servorum suorum rejicit, quasi divinorum mysteriorum indignum. Non divitem paupere pluris facit, nec pauperem pro ejus tenuitate spernit. Non barbaro exprobat, non eunuchum quasi non virum ablegat. Non odit feminam ob primæ originis inobedientiam, nec virum ob transgressionis reatum deturpat; sed omnes vult, omnesque salvare desiderat. Omnes Dei filios præstare vult, sanctosque omnes in unum hominem perfectum vocat."

Arnobius (lib. 2. *Adversus Gentes*, c. 64.) dicit: "Sed si generis Christus humani, inquitis, conservator advenit, cur omnino non omnes æquali munificentia liberat? Non æqualiter liberat qui æqualiter omnes vocat? aut ab indulgentia principali quemquam repellit, aut respuit, qui sublimibus, infimis servis, fœminis, pueris, uniformiter potestatem veniendi ad se facit? Patet, inquit, omnibus fons vitæ, neque ab jure potandi quisquam prohibetur, aut pellitur. Si tibi fastidium tantum est, ut oblati respuas beneficium muneris, quinimmo si tantum sapientia prævales, ut ea, quæ offeruntur a Christo, ludum atque ineptias nomines: quid invitans in te peccat, cujus solæ sunt hæ partes, ut sub tui juris arbitrio fructum suæ benignitatis exponat?... An numquid orandus es, ut beneficium salutis a Deo digneris accipere, et tibi

aspernanti, fugientique longissime, infundenda in gremium est divinæ benevolentiæ gratia? Vis sumere quod offertur, atque in tuos usus convertere? consulueris tu tibi. Aspernaris, contemnis, et despicis? tu te muneris commoditate privaveris."

Quoad Patres sequioris ætatis, ad exemplum sequentes valeant:

S. Athanasius (Orat. *de Incarnat. Verbi*, n. 20.), dicit: "Quia vero quod ab omnibus debebatur solvi oportebat: nam omnes, ut jam dixi, mori debebant, quæ præcipua ejus adventus causa fuit; idcirco ille, postquam suam divinitatem operibus comprobavit, sacrificium pro omnibus tunc obtulit, cum pro omnibus suum templum morti tradidit, ut omnes a veteri transgressione liberos ac immunes redderet, seque morte fortiorem ostenderet, primitias resurrectionis omnium suum corpus incorruptum exhibens. Nec vero mireris si sæpe eadem repetamus. Nam cum de benigna Dei erga nos voluntate loquimur, idcirco idem verbis multis interpretamur, ne aliquid videamur omisisse, nobisque detur crimini, quasi minus quam par erat de re tanta dixerimus. . . . Quapropter, ut dixi, cum Verbum mori non posset (nam immortale erat), corpus quod posset mori sibi accepit, quo illud ut proprium pro omnibus offerret; et ut idem ipse, pro omnibus patiendo, ob suum in corpus ingressum, ejus qui imperium mortis habebat, nempe diaboli, irritos conatus redderet, eosque liberaret qui mortis formidine per totam vitam obnoxii erant servituti."

S. Gregorius Nazianzenus declarat auxilia ad salutem necessaria, et nominatim merita Christi, omnibus omnino hominibus parata esse et veluti in communi proposita; et sicut communia sunt hominibus bona naturæ, commune cœlum, communes sol et stellæ et anni vicissitudines, et pluviæ et fructus et aer, et ratio communis, ita "communes," inquit (Orat. 33. al. 34. n. 9.), "sunt lex, prophetæ, ipsique Christi cruciatus, per quos restaurati sumus; *non facta aliqua exceptione*, sed *omnes ejusdem Adæ participes* et a serpente in fraudem inducti et per peccatum morte affecti, et *per cœlestem Adam saluti restituti*, et ad lignum vitæ, unde excideramus, per lignum ignominiæ revocati."

S. Joannes Chrysostomus (hom. 7. *in ep.* I. ad Tim. c. ii., n. 2.) ait: "*Hoc enim bonum et acceptum est*, inquit, *in conspectu Salvatoris nostri Dei.* 'Hoc' quid est? Precari pro omnibus: hoc acceptum est Deo, hoc ille vult, nam *vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veri-*

tatis venire. Imitare Deum. Si vult omnes homines salvos fieri, jure pro omnibus orandum est: si vult ille omnes salvos fieri, tu etiam velis: si vis autem, precare; nam volentium est precari.... Dixit se Filium suum misisse mediatorem, ut commonstraret se omnes velle salvos fieri.... Et Christus quidem pro gentilibus quoque mortuus est; tu vero pro illis orare non vis. Quomodo igitur, inquies, non credideruntʔ Quia noluerunt: suas ille tamen partes implevit."

S. Ambrosius qui suavissime ac copiosissime hac de re scripsit, in libro *de Paradiso*, c. 8. ait: "Venerat Dominus Jesus omnes salvos facere peccatores, etiam circa impios ostendere suam debuit voluntatem. Et ideo nec prodituruṃ debuit præterire; ut adverterent omnes, quod in electione etiam proditoris sui, servandorum omnium insigne prætendit, nec in eo læsus est vel Adam, quia mandatum accepit, vel Judas, quia electus est. Non enim necessitatem Deus vel illi prævaricationis, vel huic proditionis imposuit, quia uterque, si quod acceperat custodisset, a peccato abstinere potuisset. Denique neque Judæos omnes credituros sciebat, et tamen ait: 'Non veni nisi ad oves perditas domus Israel' (Matth. xv. 24.). Ergo non in mandante culpa est, sed in prævaricante peccatum est. Et quod in Deo fuit, ostendit omnibus quod omnes voluit liberare."

Præterea in *Exposit.* in Ps. cxviii. serm. 8. n. 57., dicit: "Plena est ergo terra misericordiæ Domini, quia omnibus est data remissio peccatorum. Super omnes sol oriri jubetur. Et hic quidem sol quotidie super omnes oritur. Mysticus autem sol ille justitiæ omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est, et omnibus resurrexit; ideo autem passus est, ut tolleret peccatum mundi. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat: ut si quis clausis fenestris radios solis excludat, non ideo sol non ortus est omnibus, quia calore ejus se ipse fraudavit: sed quod solis est, prærogativam suam servat: quod imprudentis est, communis a se gratiam lucis excludit."

Nec cohibere me valeo quin ex eo hoc aliud testimonium præclarissimum citem. "Sicut ante," ait (in eumdem Ps. cxviii., serm. 14. n. 41.), "hæredes fuimus peccatoris, ita nunc hæredes sumus Christi. Illa fuit criminum, hæc est virtutis hæreditas: illa nos obligavit, hæc solvit; illa obæratos fenore delictorum adjudicavit inimico, hæc redemptos titulo Dominicæ passionis Christo acquisivit. Mala Evæ successio totum

hominem devorabat: præclara Christi hæreditas totum hominem liberavit. Non ad unum quidem, non ad paucos, sed ad omnes Testamentum suum scripsit Jesus. Omnes scripti hæredes sumus non pro portione, sed pro universitate. Testamentum commune est, et jus omnium, hæreditas universorum, et soliditas singulorum. Novum Testamentum singuli adeunt, et omnes possident: nec minuitur hæredi, quidquid a cohæredibus vindicatur. Manet emolumentum integrum, et eo magis singulis crescit, quo pluribus fuerit acquisitum. Alia conditio est hæreditatis humanæ. Si divisa fuerint emolumenta, minuuntur, et hæredis est damnum descriptio cohæredis. Indivisum regnum Christi est, indivisa hæreditas. Quomodo fieri poterat, ut divisa esset hæreditas; cum hæreditatis fructus sit indivisus, quod est regnum cœlorum? Aurum, argentum, prædium ab homine pluribus derelictum distribuitur ac secatur; solida ad singulos Christi dona perveniunt: omnes habent, et nemo fraudatur."

S. Hieronymus in Proph. Isaiæ, lib. 17. c. 63. v. 8. et seq., ait: "Sponsa dicit in Cantico canticorum (cap. I. vers. 1.): 'Osculetur me osculis oris sui.' Nequaquam per patriarchas, Moysen, et prophetas, sed meum corpus assumat, in mea carne versetur, Verbum caro fiat, et sic osculetur me habitans in me, ut sit Emmanuel. Nequaquam igitur ut legatus, nec ut angelus, sed ipse salvabit eos qui receperunt salutem: non operum merito, sed charitate Dei. Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. Quod si prudens lector tacita cogitatione responderit: quare multi non sunt salvati, si ipse salvavit eos, et dilexit, et pepercit filiis suis, et redemit eos sanguine suo, suscepitque et exaltavit assumptos? infertur causa perspicua. Ipsi autem non crediderunt, et exacerbaverunt Spiritum sanctum ejus, sive *sancti illius*, quod Hebraice dicitur *cadeso*. Voluit itaque Deus salvare cupientes: et provocavit ad salutem, ut voluntas haberet præmium; sed illi credere noluerunt."

Et in Comm. in Jon., ad illa verba Prophetæ (c. 2. v. 9.), '*Qui custodiunt vanitates frustra, misericordiam suam derelinquent,*' hæc dulcissima habet: "Deus natura misericors est, et paratus ut salvet clementia, quos non potest salvare justitia: nos autem vitio nostro paratam misericordiam, et ultro se offerentem, perdimus et relinquimus. Et non

dixit, *qui faciunt vanitates* 'Vanitas quippe vanitatum, et omnia vanitas' (Eccles. i. 2.), ne damnare videretur universos, et cuncto generi humano misericordiam denegare; sed qui custodiunt vanitates, sive mendacium, qui transierunt in affectum cordis: qui non solum faciunt, sed ita custodiunt vanitates, quasi diligant, et thesaurum invenire se putent. Simulque cerne magnanimitatem prophetæ, in profundo maris, in ventre tantæ bestiæ æterna nocte coopertus, non cogitat de periculo suo, sed de natura rerum, generali sententia, philosophatur. *Misericordiam*, inquit, *suam derelinquent.* Licet offensa sit misericordia, quam nos possumus ipsum intelligere Deum '*Misericors*, enim '*et miserator Dominus, patiens et multæ miserationis*' (Psal. cxliv. 8.); tamen eos qui custodiunt vanitates, non relinquit, non detestatur, sed exspectat ut redeant: illi vero stantem misericordiam et ultro se offerentem sponte propria derelinquunt."

S. Leo Magnus sæpissime veritatem quam defendimus inculcat. Duo tantum testimonia ex Sermonibus ejus excerpta proferam. In Serm. 22. (*in Nativ. Dom.* 2.), c. 5. ait: "Adam præcepta Dei negligens, peccati induxit damnationem: Jesus factus sub lege reddidit justitiæ libertatem. Ille diabolo obtemperans usque ad prævaricationem, meruit ut *in ipso omnes* morerentur: hic Patri obediens usque ad crucem, fecit ut *in ipso omnes* vivificarentur. Ille cupidus honoris Angelici, naturæ suæ perdidit dignitatem; hic infirmitatis nostræ suscipiens conditionem, propter quos ad inferna descendit, eosdem in cœlestibus collocavit."—Et in Serm. 52. (*de Pass. Dom.* 1.), c. 5., ait: "Una est enim Patris et Filii voluntas, ut est una Divinitas: de cujus dispositionis effectu, nihil vobis gratiæ, Judæi, nihil tibi, Juda, debemus. Salvationi quidem nostræ, non hoc vobis volentibus, impietas vestra servivit, et per vos factum est quidquid *manus Dei et consilium decreverunt fieri* (Act. iv. 28.). Mors igitur Christi nos liberat, vos accusat. Merito soli non habetis quod omnibus perire voluistis. Et tamen tanta est nostri bonitas Redemptoris, ut etiam vos possitis consequi veniam, si Christum Dei Filium confitendo, illam parricidalem malitiam relinquatis. Non enim Dominus in cruce frustra oravit, dicens: *Pater, dimitte illis, quia nesciunt quid faciunt* (Luc. xxiii. 34.). Quod remedium nec te, Juda, transiret, si ad eam pœnitentiam confugisses quæ te revocaret ad Christum, non quæ instigaret ad laqueum."

Juxta hanc perpetuam, universalem Patrum doctrinam, S. Thomas, lib. 3. *Contra Gentes*, c. 159. scripsit: "Quum in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinæ gratiæ, sine qua etiam nullus potest habere ea quæ sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio et perseverantia, potest alicui videri quod non sit homini imputandum si prædictis careat, præcipue quum auxilium divinæ gratiæ mereri non possit, nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet.... Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat; dicitur enim de quibusdam: '*Dixerunt Deo: Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus*' (Job xxi. 14.); et: '*Ipsi fuerunt rebelles lumini*' (Job xxiv. 13.). Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinæ gratiæ receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; *omnes* enim *homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur I. Tim. ii. 4. Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur."

Et in q. 14. *de Veritate*, art. 11. cum hanc primam sibi difficultatem proposuerit: "Si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel inter lupos; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur; quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium aliquid explicite credere;" respondet: "Dicendum quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel ali-

quem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. 10."

Demum ratione theologica, tum *ex parte Dei*, tum *ex parte hominis* desumpta, confirmatur thesis.—Et quidem *ex parte* Dei ratio desumitur a providentia. Etenim providentia Deus ad fines proprios res omnes per idonea media dirigit ac perducit. Sed finis omnium et singulorum hominum est salus æterna, et media ad eam idonea sunt auxilia gratiæ sufficientia. Ergo Deus et salutem omnium et singulorum vult, et quantum ex se est omnibus et singulis auxilia sufficientia donat, quibus ad salutem æternam pervenire, si velint, possint.—*Ex parte* autem *hominis*, ratio pro thesi, quam propugnamus, ex firmitate spei desumitur. Etenim, ut Tridentina Synodus docet, sessione 6. capite 13., "in Dei auxilio *firmissimam spem* collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere." Sed nisi Deus omnes, etiam non prædestinatos, salvos fieri vellet, spes illa *non posset esse firmissima*, cum nullus sit certus, num ad prædestinatorum numerum pertineat, necne. Ergo.

Ad solvendas difficultates contra thesim vindicatam, hæc teneantur:

1. Pessime confunditur voluntas quæ dicitur *seria* cum voluntate *absoluta;* ingens enim inter illas duas voluntates discrimen adest. *Hæc*, seu *absoluta* voluntas semper objectum suum omni modo vult, absque ulla conditione, adeoque ad illud objectum assequendum vult et adhibet non solum media sufficientia, quibus finis seu objectum volitum *obtineri possit*, sed etiam ea omnia media quibus *infallibiliter* finis, seu objectum volitum *obtineatur*. At non ita voluntas *seria* objectum suum semper attingit, nam et hæc habetur etiam si velit illud objectum certo quodam modo et sub quadam conditione: cum autem conditionata hæc voluntas habetur, apta quidem adhiberi debent media ad objectum sub conditione obtinendum, et quæ necessaria sunt, ut conditio possit impleri, ideoque media ad finem seu objectum volitum sufficientia; sed non necessario adhiberi debent media quibus finis, seu objectum volitum, infallibiliter obtineatur.

Quare Deus voluntate seria antecedente potuit velle id quod præscivit

non esse futurum, nempe salutem reproborum; quia hanc salutem non voluit voluntate absoluta, sed conditionata, et conditionis impletio pendebat ex libera illorum cooperatione auxiliis a Deo collatis, quæ sufficientia ipsis omnino erant ad obtinendam salutem.—Qb eamdem rationem, Deus ex antecedente voluntate *seria* salutis reproborum, licet media debuerit dare eis ut dedit ad salutem sufficientia; non tenebatur tamen conferre eis media quæ per scientiam mediam prævidebat efficacia, nam hæc voluntas de illorum salute, erat utique *seria* sed *non absoluta.*

2. S. Thomas voluntatem Dei salvificam erga eos qui non salvantur appellat *velleitatem* (1. q. 19. a. 6. ad 1.), *non prout in se spectatur*, sed *comparatione facta cum voluntate absoluta et consequente*, quæ ex omni parte perficitur et finem obtinet. Id patet ex ipsis verbis S. Thomæ in loco objecto: "Magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas."—Et hic etiam adnotetur, quod licet voluntas *antecedens* salvifica possit aliquo sensu dici *inefficax respectu finis*, nempe salutis *omnium* hominum æternæ, quem non obtinet, cum omnes homines non salventur: *efficax tamen* merito dici debet *respectu mediorum*, quæ ad salutem illam assequendam confert omnibus hominibus; sunt enim hæc pro omnibus sufficientia.

3. Absque ulla difficultate concedimus Christum, *quoad effectum salutis* in actu secundo, non esse mortuum *pro omnibus* omnino hominibus, sed solum *pro multis*, quia de facto non omnes salvantur; sed contendimus eum *quoad voluntatem obtinendi et applicandi media ad salutem sufficientia*, pro omnibus saltem adultis, nemine excepto, mortuum esse; de parvulis enim postea sermo erit.—Hinc facile solvuntur difficultates quæ oriri possent ex quibusdam locis Scripturarum in quibus dicitur Christus *pro multis* mortuus; si tamen in eis vox *multis* supponat pro *multis tantum*, et non *pro omnibus.* Etenim non raro *omnes* in Sacris Litteris dicuntur *multi:* et revera *omnes* significat integram collectionem eorum, qui possent esse *multi* vel *pauci;* ac proinde *multi* opponuntur *paucis*, sed *omnes* et *multi* sibi non opponuntur. De hac appellatione evidens exemplum habes in ep. ad Rom. v. vv. 12., 15., 18. Recolantur quæ diximus in probatione thesis de hoc testimonio.

4. Si difficultatem tibi facessunt verba Christi dicentis (Joan. xvii. 9.): "Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi;" attendas, quod etiamsi concederetur, Christum illis verbis orasse pro omnibus et solis prædestinatis, nihil inde concludi posset contra voluntatem salvificam Dei erga omnes homines, nisi etiam probaretur, pro aliis præter prædestinatos Christum *numquam* orasse. Porro tantum abest, ut hoc probetur, ut contrarium prorsus constet ex Sacris Litteris. Etenim in eadem oratione quæ refertur apud Joannem, capite citato, Christus, v. 20. orat pro omnibus credituris, dicens: "Non pro eis autem rogo tantum, sed *et pro eis* qui credituri sunt per verbum eorum in me;" v. 21. orat "ut mundus credat, quia tu me misisti;" Luc. xxiii. 34. orat pro tortoribus suis, "Pater dimitte illis;" et alibi legimus (Luc. vi. 12.): "Erat pernoctans in oratione Dei."

5. Si de Antiocho dicitur (II. Mach. ix. 13.): "Orabat autem hic scelestus Dominum, a quo non esset misericordiam consecuturus;"—id dicitur quia ficte dumtaxat, non sincere, pro peccatis suis contritus erat. Eodem modo quædam alia loca similia intelligenda sunt.

6. Si adversarii contendant, omnem voluntatem Dei veram impleri; juxta thesim respondeas, *aliqua ratione* voluntatem Dei utique *semper* impleri, sed *non semper sub omni ratione*, si conditionata sit et antecedens.

7. Ut difficultatibus, quæ ex Epistola Pauli ad Romanos, c. ix. oriuntur, occurras, præ oculis habeas scopum Apostoli in illa epistola. Hunc scopum S. Augustinus exponit, ita scribens ad Simplicianum (lib. 1. ad Simpl. q. 2. n. 2.): "Intentionem Apostoli, quæ per totam Epistolam viget, tenebo, quam consulam. Hæc est autem, ut de operum meritis nemo glorietur, de quibus audebant Israelitae gloriari, quod datæ sibi legi servissent, et ex hoc evangelicam gratiam tamquam debitam meritis suis percepissent, quia legi serviebant. Unde nolebant eamdem gratiam dari Gentibus, tamquam indignis, nisi Judaica sacramenta suscepissent."

Scopus igitur Apostoli aperte ostendit eum in capite ix. loqui *de vocatione efficaci ad gratiam fidei* præ gratia mere sufficienti, et illam ut do-

num Dei omnino gratuitum, prædicare; non autem loqui de vocatione *ad gratiam* simpliciter, aut de distributione *auxilii sufficientis*, quod uni detur, et negetur alteri. Nullum ergo ex illo capite deduci potest argumentum contra voluntatem Dei salvificam antecedentem erga omnes homines, juxta quam Deus, quantum ex parte sua est, omnibus confert auxilium sufficiens ad salutem.

Ejusmodi esse mentem Apostoli patet etiam ex ipso capite ix. si attente legatur a principio usque ad finem. Etenim Apostolus illud incipit vehementi quadam significatione intimi doloris sui ob cœcitatem et obdurationem cordis Judæorum qui Christum non agnoverunt; vv. 1–5.: "Veritatem dico in Christo, non mentior, testimonium mihi perhibente conscientia mea in Spiritu Sancto, quoniam tristitia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo. Optabam enim ego ipse, anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelitae, quorum adoptio est filiorum, et gloria et testamentum et legislatio et obsequium et promissa: quorum patres, et ex quibus est Christus, secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen."—Illico tamen subjungit hanc cæcitatem et infidelitatem majoris partis Judæorum nullatenus repugnare benedictionibus et promissionibus a Deo concessis filiis Abrahæ, quia non posteritatem Abrahæ, quæ esset tantum secundum carnem, sed ad eam quæ esset secundum spiritum spectabant, nimirum eos qui fidem ac dilectionem Abrahæ essent imitatores. Et hanc fidem ac dilectionem, quas non omnes filii Abrahæ secundum carnem habuerunt, esse speciale ac insigne donum Dei, qui non ex operibus, sed benignitate misericordiæ suæ dat cui vult gratiam efficacem qua reapse credit et diligit, præ altero cui sufficientem gratiam tribuit quæ ob malitiam et resistentiam voluntatis ejus effectu caret; vv. 6–13.: "Non autem quod exciderit verbum Dei. Non enim omnes, qui ex Israel sunt, ii sunt Israelitæ, neque qui semen sunt Abrahæ, omnes filii; sed in Isaac vocabitur tibi semen: id est, non qui filii carnis, hi filii Dei, sed qui filii sunt promissionis, æstimantur in semine. Promissionis enim verbum hoc est: Secundum hoc tempus veniam; et erit Saræ filius. Non solum autem illa; sed et Rebecca ex uno concubitu habens, Isaac patris nostri. Cum autem nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem propositum Dei

maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui."—Confirmat Apostolus quod proposuerat multis exemplis, et prædictionibus Prophetarum, v. 14–29.—Concludit tandem caput ix. iterum statuendo gratuitatem vocationis efficacis ad fidem christianam et ad justificationem per fidem, simulque excludendo errorem Judæorum illius ætatis, sibi propter opera legis Mosaicæ vindicantium jus ad benedictiones cœlestes novi Testamenti: ob hunc enim errorem culpabilem, resistendo Judæi increduli auxiliis abunde eis collatis, alienaverunt se ab illis benedictionibus; vv. 30–33.: "Quid ergo dicemus? Quod gentes, quæ non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam, justitiam autem, quæ ex fide est; Israel vero sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit. Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus; offenderunt enim in lapidem offensionis, sicut scriptum est: Ecce pono in Sion lapidem offensionis, et petram scandali; et omnis, qui credit in eum, non confundetur."

Post expositionem contextus totius capitis ix., facile intelligi poterunt sequentes solutiones spectantes particulares quosdam textus ex eodem capite nobis objectos.

a) S. Paulus ait (v. 12–13.) ex Genesi, c. xxv. 23., et ex Malachia, c. i. 2–3.: "Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui."—R. Hic *odium* non sumitur *stricte*, et *absolute*, sed *late* et *comparative*, scilicet pro minori dilectione, quo sensu sumitur Deut. xxi. 15.; Luc. xiv. 26. coll. cum Matt. x. 37. In hac significatione, secundum sensum historicum, Deus Jacob *dilexit*, quatenus in benedictione paterna *prælatus* fuit Jacob fratri, qui tamen non fuit *exclusus*; nam posteritati Jacob dedit Deus terram lacte et melle fluentem, posteris autem Esau, dedit terram sterilem, ut legitur apud Malach. i. 3. "*et hæreditatem ejus in dracones deserti.*"—*Prælationem* Jacob, sine *exclusione* vel *derelictione* Esau, *multo minus sine vero odio erga illum*, indicari verbis citatis "Jacob dilexi, Esau autem odio haberi," patet ex historia, ad quam alludit S. Paulus, in Scripturis relata. Etenim Gen. xxvii. v. 28–29. Isaac benedicit Jacob, putans eum esse Esau, hac benedictione: "Det tibi Deus de rore cœli, et de pinguedine terræ abundantiam frumenti et vini. Et serviant tibi populi, et adorent te tribus: esto domi-

nus fratrum tuorum, et incurventur ante te filii matris tuæ. Qui maledixerit tibi, sit ille maledictus: et qui benedixerit tibi, benedictionibus repleatur." Et continuo Scriptura prosequitur: "Vix Isaac sermonem impleverat, et egresso Jacob foras, venit Esau, coctosque de venatione cibos intulit patri, dicens: Surge pater mi, et comede de venatione filii tui: ut benedicat mihi anima tua.... Auditis Esau sermonibus patris, irrugiit clamore magno, et consternatus, ait: Benedic etiam et mihi, pater mi.... Respondit Isaac: dominum tuum illum constitui, et omnes fratres ejus servituti illius subjugavi: frumento et vino stabilivi eum, et tibi post hæc, fili mi, ultra quid faciam? Cui Esau: Num unam, inquit, tantum benedictionem habes, pater? mihi quoque obsecro ut benedicas. Cumque ejulatu magno fleret, motus Isaac, dixit ad eum: In pinguedine terræ, et in rore cœli desuper erit benedictio tua. Vives in gladio, et fratri tuo servies: tempusque veniet, cum excutias, et solvas jugum ejus de cervicibus tuis."—Hinc de Esau dicitur, eodem libro Genesis, c. xxxvi. v. 6–7.: "Tulit autem Esau uxores suas et filios et filias, et omnem animam domus suæ, et substantiam, et pecora, et cuncta quæ habere poterat in terra Chanaan; et abiit in alteram regionem, recessitque a fratre suo Jacob. Divites enim erant valde, et simul habitare non poterant; nec sustinebat eos terra peregrinationis eorum præ multitudine gregum." Et ipse Paulus (ad Heb. xi. 20.) ait: "Fide et de futuris *benedixit* Isaac Jacob et *Esau*."

Secundum sensum mysticum, Deus dilexit Jacob et Esau odio habuit, quatenus gratuito posteris Jacobi majora gratiæ dona concessit quam Esau filiis.

b) In v. 16. dicitur: "Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei."—R. Non est volentis, neque *currentis*, sed Dei *miserentis*, quia nemo propriis suis viribus, sine gratia, vult et currit ad salutem; unde solius *miserentis* Dei est, qui gratiam suam dat ut homo ita velit et currat, et præcipuas partes habet in opere et cursu ad salutem. Recole ea quæ diximus p. 264.

c) In v. 18. legitur: "Ergo, cujus vult miseretur, et quem vult indurat."—R. Deus gratuito miseretur cujus vult, quia nemini suam gratiam debet: indurat vero hominem, non quidem *positive*, causando malitiam et duritiam cordis ejus aut denegando ei omnem gratiam, sed

permissive tantum habendo se, quoad hanc malitiam et obdurationem et non largiendo illi gratiam *efficacem* præ mere sufficienti.

d) Dicitur vv. 21–23.: "An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam."—R. Deus alium facit *vas in honorem* per efficacem vocationem ad fidem; alium vero, relinquendo eum suæ malitiæ et obdurationi, permissive tantum facit *vas in contumeliam*. Quod autem additur in verbis citatis, scilicet, Deum in iis obduratis ostendere iram suam, et velle in eisdem notam facere potentiam suam; id tantum consequente voluntate contingit, quatenus nempe prævisa in malo contumacia, ea utitur in bonum, idest in manifestationem justitiæ ac potentiæ suæ, et ad utilitatem electorum. [1]

8. Si nonnulli Patres, ut S. Augustinus, et post eum S. Prosper et S. Fulgentius, negant verba Pauli '*omnes homines vult* [Deus] *salvos fieri*' intelligenda esse de omnibus omnino hominibus; id dicunt ad excludendam interpretationem quæ ex illis verbis statueret voluntatem

[1] Præclare hac de re, et ad rectam intelligentiam obdurationis cordis Pharaonis, scribit S. Joannes Chrysostomus (in ep. ad Rom. hom. 16. n. 8.): "Vas iræ erat Pharao, id est, homo, qui sua duritia divinam iram incendit. Longam enim ejus patientiam expertus, non melior effectus est, sed incorrigibilis mansit. Ideo non modo vas iræ ipsum vocavit, sed *præparatum* ad perditionem, idest, apparatum, per se nempe atque opera sua; neque enim Deus quidpiam prætermisit eorum, quæ ad ejus emendationem facerent, neque ille prætermisit quidpiam eorum, quæ ipsum perderent omnique venia privarent. Attamen hæc quum sciret Deus, multa patientia eum tulit, cupiens illum ad pœnitentiam adducere. Nisi enim hoc voluisset, diuturna adeo patientia usus non esset. Quia vero ille noluit divina patientia ad pœnitentiam uti, sed præparavit se ad iram, usus est illo Deus ad aliorum emendationem, per illius supplicium alios studiosiores reddens et sic potentiam suam ostendens. Quod enim nolit Deus sic et per inflictas pœnas potentiam suam notam facere, sed alio modo per beneficia, per liberalitatem, id jam Paulus supra modis omnibus declaravit. Nam si ipsemet non ita et per pœnas vult potens videri: *non* enim *ut nos probati videamur*, inquit, *sed ut vos bonum faciatis;* (II. Cor. xiii. 7.) multo magis Deus. Sed quia longanimis fuit ut Pharaonem ad pœnitentiam adduceret, is vero pœnitentiam non egit, illum diuturno tempore tulit, benignitatem simul suam potentiamque demonstrans, siquidem ille lucri aliquid e tanta patientia referre vellet. Similiter quum illum in sua perversitate obfirmatum punierit, suam ostendit potentiam; eodemque modo eorum, qui multum quidem peccassent, sed pœnitentiam egissent, miseratus, suam in homines benignitatem patefecit."

Dei salvandi omnes homines, juxta erroneas Pelagianorum et Semipelagianorum doctrinas. Porro hi errabant:

Primo, quod affirmarent Deum velle *indiscrete*, et indifferenter seu æqualiter, omnes homines salvos fieri, ita ut peculiari affectu non magis velit salutem prædestinatorum, quam reproborum. Id constat ex ep. Prosperi ad Augustinum n. 4. et ex Fulgentii lib. de Incarn. et Grat. (al. ep. 17.) c. 20.—*Secundo*, quod ita docerent, Deum omnes velle salvos fieri, si ipsi velint, ut hanc hominum voluntatem salutis, non divinæ gratiæ auxilio, sed solis *naturæ* viribus adscriberent. Constat ex ep. Hilarii ad Augustinum n. 2. et ex Augustini lib. 4. *adv. Julian.* c. 8. n. 42.—*Tertio*, quod idem dicerent de salute infantium dependenter ab eorum voluntate *conditionate* futura, quam nempe habituri a Deo prævidebantur, si ad pleniorem ætatem pervenissent; ut constat ex ep. cit. Prosperi n. 5. et ex ep. 105. (al. 194. c. 8. n. 35. seq.) S. Augustini ad Sixtum. *Quarto*, quod statuerint Deum ita homines, si ipsi velint, velle salvos, ut una ex parte non possit eos salvare, nisi homines propriis viribus salutem peterent, quærerent et pulsarent: ex altera autem parte debeat eos salvare, si prævideat bene operaturos: quandoquidem opera *naturalia* respective ad gratiam, et opera ex gratia facta respective ad salutem ponebantur tamquam certa lex, mensura ac regula, qua Deus infallibiliter moveretur ad gratiam vel salutem tribuendam. Id constat rursus ex Augustini ep. 105. (al. 194. c. 2–3.) ad Sixtum, et ex S. Prospero in Carm. de Ingratis lib. 2. c. 10.

Verum de doctrina S. Augustini sequenti articulo dicemus, in quo etiam de S. Prospero ac S. Fulgentio sermo erit.

9. Ut solvas difficultates, quæ oriuntur ex apparenti contrarietate doctrinæ inter Concilium Carisiacum, sæculo nono celebratum contra Gotheschalcum, et Concilium Valentinum, quod illud reprobavit, attendantur sequentia:

Concilium Carisiacum adversus Gotheschalchi errores statuit: "Cap. III. Deus omnipotens omnes homines, sine exceptione, vult salvos fieri, licet non omnes salventur; quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.—Cap. IV. Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est fuit vel erit cujus natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit

homo pro quo passus non fuerit, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur."

Hæc Capitula Ecclesia Lugdunensis illico reprobavit in Concilio Lugdunensi, in quo, præside S. Remigio Archiepiscopo Lugdunensi, declaratum fuit: "Christum pro impiis ac reprobis passum non esse, sed solum pro electis." Ipse S. Remigius idipsum docuit in duobus libris quos scripserat, "de tenenda veritate Scripturæ," et, "de tribus epistolis."—Præterea Synodus Valentina trium Provinciarum, scilicet Lugdunensis, Viennensis et Arelatensis, canone suo quarto, confirmavit quod actum fuerat in Concilio Lugdunensi, damnavit Capitula superius citata Concilii Carisiaci "propter inutilitatem, vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati," et iterum declaravit: "Christum non esse mortuum pro illis impiis qui a mundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui sunt, sed solummodo pro iis de quibus ipse Dominus dicit: Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam."—Hujusmodi Decreta Concilii Valentini fuerunt, quadriennio post, confirmata in duobus aliis Conciliis, Lingonensi scilicet et Tullensi I.

Verum thesi nostræ ea quæ modo retulimus minime obstant, et apparens contradictio inter Concilium Carisiacum et alia subsequentia intelligitur et explicatur ex eo quod factum est in posteriori Concilio Tullensi II. In eo, quod quatuordecim Provinciarum, in exitu totius causæ, præsente Hincmaro celebratum fuit, licet rursum confirmata fuerint Decreta Concilii Valentini, erasa tamen fuit censura Capitulorum Carisiacorum; et ita agnitum fuit dissentionem præcedentem non ex diversitate doctrinæ originem duxisse, sed ex intelligentia Capitulorum Concilii Carisiaci absona a mente illorum qui ea ediderant;—quod enim de antecedente Dei voluntate Concilium Carisiacum edixerat, Patres Concilii Valentini ac subsequentium Conciliorum usque ad Tullense II. intellexerunt de voluntate Dei consequente, sicut etiam per se patet in verbis Concilii Valentini supra citatis.

ARTICULUS QUARTUS

Sententia S. Augustini circa voluntatem Dei salvificam.

Ante episcopalem suam consecrationem S. Augustinum sententiam tenuisse, quam articulo præcedente defendimus, de voluntate Dei salvifica erga omnes homines, Jansenius ultro fassus est; sed in ea sententia, postquam episcopalem gratiam accepit, et post exortas cum Pelagianis et Semipelagianis controversias, permansisse, acerrime pernegavit. Quinimo, lib. iii. de gratia Christi, c. xx., contendit ea quæ aliquando docuit S. Augustinus de voluntate Dei salvifica universali ad illam erroneam doctrinam, quæ postea fuit Semipelagianorum, pertinuisse, cujus S. Doctor meminit in opere *de Prædest. Sanct.*, c. 3. n. 7., dicens se eam ante episcopatum suum amplexum fuisse.

Ad calumniosam hanc Jansenii assertionem refutandam, sequenti thesi demonstrabimus Sanctum Augustinum jam Episcopum, ferventibus jam adversus Pelagianam hæresim concertationibus, constanter docuisse ac propugnasse Deum voluntate antecedente velle salutem æternam omnium hominum. Eodem tempore difficultates quæ ex quibusdam S. Doctoris testimoniis oriuntur, plene solvemus. Sit igitur

THESIS XXXVIII.

S. Augustinus non solum ante, sed etiam post quam ad Episcopalem dignitatem evectus fuit, et postquam adversus Pelagianam hæresim decertare cœpit, constanter atque aperte docuit, cum cæteris Patribus, voluntatem Dei de salute hominum antecedentem et conditionatam esse universalem; et si in quibusdam libris adversus Pelagianos et Semipelagianos, verba hæc Apostoli in 1. ad Tim. ii. 4. 'Qui [Deus] vult omnes homines salvos fieri,' exposuit de voluntate salvifica Dei particulari; id non fecit, quasi negaret ea significare voluntatem Dei antecedentem conditionatam pro salute omnium hominum; sed solum, supposita hac significatione, illud statuit ac propugnavit ut contra prædictos hæreticos defenderet tum necessitatem gratiæ Dei ad omne opus salutare, et etiam ad initium ipsum fidei atque salutis, tum voluntatem salvificam Dei absolutam et efficacem erga quosdam.

I. In primis, ex libro '*de Catechizandis Rudibus*' argumentamur. A S. Augustino hic liber anno 400. scriptus fuit, idest, *quinquennio* fere *ab episcopali ordinatione* suscepta, eo tempore quo dudum exuerat errorem, postea dictum Semipelagianorum, quem in libro *de Prædest. Sanct.* c. 3. commemorat, ut adnotavit Jansenius. Etenim in eodem libro (*de Prædestinatione Sanct.* c. 4. n. 8.) S. Augustinus ait illum errorem, se in primo duorum librorum quos scripsit *ad Simplicianum* jam confutasse; et hi scripti fuerant anno 397., *tribus* nempe *annis* ante alium '*de Catechizandis Rudibus.*' In hoc itaque libro '*de Catechizandis Rudibus,*' S. Augustinus a quinque annis Episcopus, quando, non solum repudiaverat, sed scriptis confutaverat errorem Semipelagianorum circa initium fidei; — in hoc libro, inquam, c. 26. n. 52., dicit: "Vere, frater, illa magna et vera beatitudo est, quæ in futuro sæculo sanctis promittitur. Omnia vero visibilia transeunt, et omnis hujus sæculi pompa et deliciæ et curiositas interibunt, et secum ad interitum trahunt amatores suos: *a quo interitu, hoc est pœnis sempiternis, Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiæ Creatoris sui, misit Unigenitum Filium.*"— Porro his verbis S. Augustinus, ut cuique legenti patet, perspicue docet —*a*) misericordem voluntatem Dei, utique antecedentem, se extendere non ad *aliquos* homines, sed nulla exceptione facta *ad homines;*—*b*) ex hac voluntate Deum velle omnes homines salvare, *si ipsi velint,* nam vult *eos salvare, si non sint sibi ipsi inimici, si non resistant misericordiæ Dei Creatoris et Redemptoris.* Docet igitur S. Doctor in loco citato salvificam Dei voluntatem, quam defendimus.

Huic testimonio, duo eidem parallela et prorsus insignia hic conjungimus.—Primum ex *Actis cum Felice Manichæo* desumitur. In eis, scriptis anno 404., diebus 7. et 12. Decembris, collecta fuerunt a notariis verbatim illa excipientibus, ea quæ S. Augustinus Episcopus publice in Hipponensi Ecclesia disputavit cum quodam Felice, qui Hipponem venerat ad errores Manichæorum disseminandos.

Igitur in libro 2. *ex Actis cum Felice,* n. 8., hæc habentur:

"Fel. dixit: Crudelem asseritis Manichæum hæc dicentem: de Christo quid dicimus, qui dixit, *Ite in ignem æternum* (Matth. xxv. 41.)? Aug. dixit: Peccatoribus hoc dixit. Fel. dixit: Isti peccatores quare non

purgati sunt? AUG. dixit: Quia noluerunt. FEL. dixit: Quia noluerunt, hoc dixisti? AUG. dixit: Hoc dixi, quia noluerunt."

Hac responsione, putans Felix, facilem se obtinere posse de adversario suo victoriam, subjungit: "Quare noluerunt? Est qui non vult curari? est qui non vult purgari? est qui non vult illuminari? Quis infirmus est qui non vult ad sanitatem venire? Si crudele est quod Manichæus dixit, quia aliqua pars Dei quæ se purgare non potuit, in globo ligata est: hoc crudele non est, ut Christus qui dixit, Ego propter peccatores veni, modo ad ignem æternum illos mittat, cujus nomen portaverunt? Sed mandata, credo, non potuerunt complere. Si hoc crudele est, crudelius est et illud. Si illud crudelius est, quia Deus illos non potuit purgare, et globo ligavit; et id crudelius videtur esse, quos Christus non potuit purgare, ad ignem æternum mittere: hoc mihi Sanctitas tua exponat de ipsa crudelitate."

At, prosequuntur Acta, "AUG. dixit: Si ea quæ jam dixi, vel intellexisses, vel te intelligere fatereris (fortassis enim non habendo quid dicas, finxisti te non intelligere quod apertum est), ista non diceres. Jam enim diximus et probavimus per divinas Scripturas, esse liberum arbitrium: Deum autem esse liberi arbitrii justum judicem, remuneratorem fidelium eique se subjicientium et volentium se sanari, damnatorem autem superborum et impiorum.... Nam hodieque libera voluntate faciunt homines consuetudinem, quam cum fecerint, facile superare non possunt: ipsi ergo sibi de se ipsis fecerunt, quod contraria lex habitet in membris eorum. Sed qui concipiunt timorem Dei, et per liberum arbitrium subdunt se sanandos optimo medico, et sicut bono curatori, ita et misericordi Creatori, per humilitatem confessionis et pœnitentiæ sanantur. Superbi vero dicentes se justos, aut dicendo quia non peccant ipsi, sed aliud in illis peccat, et alia natura de illis peccat, per ipsam superbiam suam et insanabiles fiunt, et experiuntur justum judicium Dei, qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (Jac. iv. 6.). Non est ergo indignum ut Deus dicat, *Ite in ignem æternum*, eis qui *ejus misericordiam per liberum arbitrium respuerunt:* et dicat, *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum* (Matth. xxv. 41–31.), eis qui per liberum arbitrium fidem ejus susceperunt, peccata sua confessi sunt, pœnitentiam egerunt, displicuerunt sibi quales fuerunt, et quales per eum facti sunt illi placuerunt."

Secundum testimonium desumitur ex libris *Retractationum*, quos S. Augustinus scripsit annis 426. et 427., sub finem vitæ. In primo libro *Retractationum*, c. 10., loquitur de opere cui titulus est "*De Genesi adversus Manichæos*, et ait (n. 2.): "Quod vero dixi: 'Illud autem non irrationabilium avium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, et ab amore visibilium rerum et temporalium, se ad ejus præcepta implenda convertunt, *quod omnes homines possunt, si velint;*' non existiment novi hæretici Pelagiani secundum eos esse dictum. *Verum est enim omnino, omnes homines hoc posse, si velint;* sed præparatur voluntas a Domino, et tantum augetur munere charitatis, ut possint; quod hic [in eo, nempe, libro de quo loquitur] dictum non est, quoniam præsenti non erat quæstioni."

II. Non minus aperte voluntatem salvificam Dei erga omnes homines S. Augustinus confitetur in opere '*de Spiritu et Littera*,' quod ipse scripsit anno 412., quando jam vulgata erat hæresis Pelagiana, impugnata a Sancto Doctore, illo eodem anno, tribus libris '*De peccatorum meritis et remissione.*'—Et re quidem vera in illo opere '*de Spiritu et Littera*,'—in quo ut idem S. Doctor, declarat (lib. 2. *Retract.* c. 37.), "acriter disputavit contra inimicos gratiæ Dei [Pelagianos], qua justificatur impius,"—in illo, inquam, opere, c. 33. n. 58., primum apertissime fatetur: "Vult autem Deus *omnes homines* salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, *quo vel bene vel male utentes* justissime judicantur."—Deinde ex hac doctrina, quæ conceptis verbis exprimit sententiam a nobis defensam de voluntate Dei salvifica universali, continuo S. Doctor deducit sequentem conclusionem, quæ rem nostram confirmat: "Infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt."—Postea, prosequens, voluntatem Dei salvificam erga omnes illustrat exemplo, simulque ostendit agentes contra *hanc Dei voluntatem*, potestatem Dei non effugere, divinamque *voluntatem absolutam* manere invictam, et ait: "Quis enim dicit, verbi gratia: Volo ut *hi omnes* servi mei operentur in vinea, et post laborem requiescentes epulentur; ita *ut quisquis eorum hoc noluerit*, in pistrino semper molat: videtur quidem quicumque contempserit, contra voluntatem domini sui facere; sed tunc eam vincet, si et pistrinum contemnens effugerit; quod nullo modo fieri potest sub

Dei potestate." — Hinc demum concludit: "Ille igitur reus erit ad damnationem sub potestate ejus, *qui contempserit ad credendum misericordiam ejus.*"

Nihil hoc testimonio pro thesi nostra clarius aut efficacius. Hujusmodi id esse intellexit ipse Jansenius, ideoque ad ejus vim eludendam, unicum invenit effugium, quod per se, desperatam esse causam pro qua adhibetur, satis ostendit; et, audacia insigni dixit, citata verba S. Augustini,—quæ prout sunt in toto suo contextu integra invenies a nobis superius relata, p. 349.,—non referre doctrinam S. Doctoris, sed Pelagianorum; ibi S. Augustinum non "docere, sed disputare; non asserere, sed resistere; adeoque, mirabili hallucinatione, recentiores objectionem pro solutione, Pelagianorum responsionem pro Augustini doctrina, errorem pro veritate accepisse." Ita Jansenius in opere suo *de gratia Christi*, lib. 2. c. 30. At stupendum hoc Jansenii paradoxum, ne dicam impudentissimum mendacium, nulla levissima verisimilitudine innixum, sola, tum testimonii S. Doctoris jam citati, tum eorum quæ illud præcedunt aut subsequuntur, lectione, confutatur.

"Quid est," inquit P. Faure calumniam Jansenianam refellens (*Ench.* S. Augustini cum notis P. Faure, Neapoli, 1847, p. 111.), "quid est pelagianum in tota ea prolixa disputatione? 'Nempe, ait Jansenius, docetur, quod voluntas credendi surgat de libero arbitrio, quod naturaliter, cum crearetur, accepit." At Augustinus addit: *Vocante Deo.* Vocatio autem sin minus in opusculis ante episcopatum scriptis, in hoc certe libro, imo hoc ipso loco, sumitur ab Augustino promiscue cum *suasione*, uti habes hoc numero 60.: *'Suasio, vel vocatio, cui credat;'* quid sit autem *Suasio* hoc ipso loco explicat per eas voces: 'Suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus .... sive intrinsecus etc.' An hæc pelagiana sunt? neque Jansenius hoc putat, qui doctrinam numeri 60. vere augustinianam putat."

Sed afferantur verba, quibus concluditur disputatio, si Jansenio credimus, pelagiana. Ea leguntur, sub finem capitis 33., jam sæpe commemorati, idest n. 59., et ita se habent: "Ita nec liberum arbitrium tollimus, et benedicit anima nostra Dominum, non obliviscens omnes retributiones ejus: nec ignorans Dei justitiam, suam vult constituere; sed credit in eum qui justificat impium, et vivit ex fide, donec ad speciem perducatur, fide scilicet, quæ per dilectionem operatur. Quæ dilectio diffun-

ditur in cordibus nostris, nec per sufficientiam propriæ voluntatis, nec per litteram legis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis."

Postquam P. Faure ea commemoraverit, ita de eisdem (loc. cit.) disserit disertissime: Quisque mediocriter versatus sit in lectione librorum S. Augustini contra Pelagianos videt in paucis his lineis Augustinum contra eos pugnantem, videt præcipuos textus, quibus utitur Augustinus. Præcipue ultimus textus de dilectione diffusa non per sufficientiam bonæ voluntatis, sed per Spiritum Sanctum, est fortasse *omnium frequentissimus* in ore S. Augustini contra Pelagianos: quare ipsi Janseniani epigraphen inde confecerunt quam inscriberent trium tomorum Jansenii frontispitio. Pelagiani vero, tam ab hac doctrina abhorruere, ut non modo anno 412., quo scriptus est liber de Sp. et lit., sed etiam sub obitum Augustini 430., sub quod tempus scripsit libros sex Operis imperfecti, neque, inquam, per ea tempora adducerentur ad confitendum, quod Deus donaret nobis caritatem. Hoc enim sæpe in iis libris exprobrare Juliano solet S. Augustinus. Satis sint ad aperte revincendum Jansenium, et ostendendum, quod ejus una responsio ad tam gravem nostram argumentationem ex S. Augustino non tam ratiocinantis, quam desperantis hominis est, satis, inquam, hæc sint ex lib. 3. Operis imper. c. Jul. num. 106.: "Tam multa dicis [Juliane], quibus nos adjuvat Deus, idest, *præcipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando,* et non dicis caritatem dando.... In hac caritate, quæ cordi humano, spiritu non littera datur, etiam potestas illa intelligitur, de qua idem ipse in Evangelio suo, *dedit eis,* inquit, *potestatem filios Dei fieri.* Hanc vos ab homine esse dicitis homini per liberum arbitrium, spiritum habentes hujus mundi, non eum, qui ex Deo est; propter quod nescitis, quæ a Deo donata sint nobis. Ideo nec pacem habetis cum Ecclesia de qua existis; nec caritatem, quam Dei esse donum negatis; nec fidem, quia hæretici estis: quoniam *pax fratribus, et caritas cum fide* non ab humano libero arbitrio, sed *a Deo Patre, et Domino Nostro Jesu Christo.* Si agnoscis in his verbis dogma Apostolicum, et in verbis tuis agnosce te hæreticum." Et n. 114. "Cum quæritur a vobis, quæ sint ista adjutoria gratiæ Dei, edicitis quæ supra commemorasti, Deum adjuvare *præcipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando:* quæ omnia etiam per homines fiunt, secundum Scripturas .... non tamen, qui plantat est aliquid, neque

qui rigat, sed qui incrementum dat Deus....; quod non fit.... nisi caritate.... Istam caritatem non dat, nisi Deus: caritas enim ex Deo est. *Hanc vos inter adjutoria gratiæ quæ commemoratis, nominare non vultis*, ne hoc ipsum, quod obedimus Deo, ejus esse gratiæ concedatis. Putatis quippe isto modo auferri voluntatis arbitrium." Hæc scripsit S. Augustinus septemdecim fere annis post scriptum librum de Spiritu et littera, nempe scripsit sub finem vitæ. Et tamen Jansenius putat esse pelagianam eam disputationem, in qua tam magnifice prædicatur Deus donator caritatis?

III. Libros xxii. *de Civitate Dei, contra paganos*, inchoavit S. Augustinus circa annum 413., nec eos absolvit ante annum 426. Porro, in libro xx. capite sexto, n. 1., postquam citaverit verba Pauli ex II. ad Cor. v. 14.: '*Ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est; ut qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit;*' ita prosequitur: "Omnes itaque mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto, sive originalibus, sive etiam voluntate additis, vel ignorando, vel sciendo nec faciendo quod justum est: et pro omnibus mortuis vivus mortuus est unus, id est, nullum habens omnino peccatum: ut qui per remissionem peccatorum vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter justificationem nostram; ut credentes in eum qui justificat impium, ex impietate justificati, tanquam ex morte vivificati, ad primam resurrectionem, quæ nunc est, pertinere possimus."—Pro omnibus illis, ait, sine exceptione, mortuus est Christus qui in peccatis mortui sunt: ideoque pro omnibus omnino hominibus qui in Adamo spiritualiter mortui sunt. Cum autem de universali hominum in Adamo ruina loquimur, semper, ut patet, singulare privilegium confitemur, quo B. V. Maria in primo instanti suæ Conceptionis, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris, ab omni originalis culpæ labe servata fuit immunis.

Hoc argumentum ex morte Christi *pro omnibus* ad demonstrandam propagationem peccati originalis in *omnes*, S. Augustinus sæpe adhibuit contra Pelagianos. In libro 6. *contra Julianum Pelagianum*,—opus hoc conscriptum fuit anno, 421, aut paulo post,—c. 4. n. 8. ait: "Nullo modo hic negare permitteris, nonnisi pro his qui mortui sunt, mortuum

fuisse Jesum.... *Unus*, inquit [S. Paulus] *pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt.* Vide quia consequens esse voluit, ut intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est. Quia ergo non in corpore, restat ut in peccato esse mortuos omnes, pro quibus Christus mortuus est, nemo neget, nemo dubitet, qui se non negat aut dubitat esse christianum. Quapropter, si nullum trahunt peccatum parvuli, non sunt mortui. Si non sunt mortui, non est mortuus pro eis, qui non est mortuus nisi pro mortuis."

IV. Sed tempus nunc est ut perpendamus ea quæ ex S. Augustino adversarii nostri urgent contra nos: difficillima sane primo intuitu, verum attente consideranti aperta, et voluntati Dei salvificæ universali quam defendimus, quamque S. Augustinus manifeste agnovit multiplicibus testimoniis modo citatis, minime adversa.

Difficultas itaque circa doctrinam S. Augustini in re præsenti oritur ex eo quod S. Doctor, contra Pelagianam hæresim decertans, principem locum pro voluntate Dei salvifica erga omnes, scilicet testimonium Pauli Apostoli in I. ad Tim. c. ii., quod in thesi præcedenti perpendimus, et in quo aperte de Deo dicitur '*Vult omnes homines salvos fieri,*' negaverit de omnibus et singulis esse intelligendum. "Manifestum est," inquit, in epistola 217. (al. 107.), n. 19., "eos qui huic resistunt tam perspicue veritati, non intelligere omnino qua locutione sit dictum quod '*omnes homines vult Deus salvos fieri;*' cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis."

Quamobrem idem S. Doctor triplicem expositionem dedit verborum Apostoli, ab illa quam in thesi præcedenti vindicavimus omnino diversam.

Prima juxta S. Augustinum interpretatio hujus sententiæ '*Deus vult omnes homines salvos fieri,*' est secundum accomodatam distributionem negativam, quatenus, nempe, nullus hominum salvetur, nisi quem Deus voluerit fieri salvum.—"Ita," ait (*Enchir.*, c. 103.), "intelligere [debemus] quod scriptum est, *Qui homines omnes vult salvos fieri:* tamquam diceretur nullum hominem fieri salvum, nisi quem fieri ipse voluerit; non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat, nisi quem velit; et ideo sit rogandus ut velit, quia

necesse est fieri, si voluerit. De orando quippe agebat Apostolus, ut hoc diceret. Sic enim intelligimus et quod in Evangelio scriptum est: *Qui illuminat omnem hominem;* non quia nullus est hominum qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur."

Secunda S. Doctoris interpretatio mox subjungitur in Enchiridio, loco citato, juxta quam in verbis Apostoli intelligit accomodatam distributionem positivam, *non pro singulis generum, sed pro generibus singulorum;* idest non pro omnibus omnino singularibus hominibus, sed pro omni et quovis hominum genere.—"Aut certe," prosequitur, "sic dictum est, *qui omnes homines vult salvos fieri;* non quod nullus hominum esset quem salvum fieri nollet, qui virtutes miraculorum facere noluit apud eos quos dicit acturos fuisse pœnitentiam si fecisset; sed ut *omnes homines* omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles, sublimes, humiles, doctos, integri corporis, debiles, ingeniosos, tardicordes, fatuos, divites, paupères, mediocres, mares, fœminas, infantes, pueros, adolescentes, juvenes, seniores, senes; in linguis omnibus, in moribus omnibus, in artibus omnibus, in professionibus omnibus, in voluntatum et conscientiarum varietate innumerabili constitutos, et si quid aliud differentiarum est in hominibus. Quid est enim eorum, unde non Deus per Unigenitum suum Dominum nostrum per omnes gentes salvos fieri homines velit, et ideo faciat, quia omnipotens velle inaniter non potest, quodcumque voluerit? Præceperat enim Apostolus, ut *oraretur pro omnibus hominibus*, et specialiter addiderat *pro regibus et iis qui in sublimitate sunt*, qui putari poterant, fastu et superbia sæculari a fidei christianæ humilitate abhorrere. Proinde dicens, *hoc enim bonum est coram Salvatore nostro Deo*, id est, ut etiam pro talibus oretur, statim ut desperationem tolleret, addidit, *qui omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire.* Hoc quippe Deus bonum judicavit, ut orationibus humilium dignaretur salutem præstare sublimium: quod utique jam videmus impletum. Isto locutionis modo et Dominus est usus in Evangelio, ubi ait pharisæis, *decimatis mentam et rutam et omne olus.* Neque enim pharisæi et quæcumque aliena et omnium per omnes terras alienigenarum omnia olera decimabant. Sicut ergo hic *omne olus*, omne olerum genus; ita et illic *omnes homines*, omne hominum genus intelligere possumus."

Tertia demum interpretatio habetur, lib. *de Correptione et gratia*, c. 15., et juxta eam Deus dicitur velle omnes salvos fieri, quia facit nos istud velle.—"Potest etiam" inquit, "sic intelligi quod omnes homines Deus vult salvos fieri, quoniam nos facit velle. Sicut '*misit Spiritum Filii sui clamantem Abba Pater*' (Gal. iv.), idest nos clamare facientem; de ipso quippe spiritu alio loco (ad Rom. iv. 1.), dicit: '*Accepimus spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba Pater.*' Nos ergo clamamus, sed ille clamare dictus est, qui efficit ut clamemus. Si ergo clamantem Spiritum recte dicit Scriptura a quo efficitur ut clamemus, recte etiam et volentem Deum a quo efficitur ut velimus."

Has tres interpretationes S. Augustinus repetit in aliis etiam locis: primam, *Contra Julianum*, lib. 4. n. 42.; *Epist.* 217., n. 19.; et *De Prædest. Sanct.*, n. 14.: secundam, *De Corrept. et grat.*, cap. 14.; tertiam, *de Civit. Dei*, lib. 22. n. 1.

Sed sufficit attendere ad errorem quem S. Doctor impugnabat, et perpendere contextum locorum in quibus illas interpretationes proponit, ut illico manifeste appareat eum sibimetipsi nullatenus contradicere, et in citatis interpretationibus non negare Deum voluntate antecedente conditionata velle omnium hominum salutem.

Et re quidem vera, S. Doctor in locis citatis totus est in refutanda doctrina Pelagianorum, qua contendebant Deum *æqualiter* velle homines salvos fieri, nec peculiari affectu magis velle salutem eorum qui de facto salvantur, quam eorum qui non salvantur; et ita statuebant Deum omnes homines velle salvos fieri si ipsi velint, ut hanc hominum voluntatem *non prævenientis gratiæ Dei auxilio* adscriberent, sed *solis naturæ viribus*. Cum autem Pelagiani, ut hos errores confirmarent, verba Pauli Apostoli in I. ad Tim. ii. 4. citabant, nempe, Deus 'vult omnes homines salvos fieri;' S. Augustinus demonstrabat illis hæreticis nullum præsidium esse verba citata, quia optime intelligi possunt de voluntate Dei specialiter benevola erga multos, sed non omnes, et consequenter *absoluta* et *efficaci*, quæ frustrari nequit. Hæc autem interpretatio verborum Pauli, nullatenus ex mente S. Augustini excludebat aliam interpretationem obviam et primariam de voluntate Dei antecedente et conditionata erga omnes omnino homines, nemine excepto; quæ utique retineri debebat, erroribus Pelagianorum solum exclusis.—Iste modus interpretandi verba Pauli, *tum* ea accipiendo de conditionata et antece

dente voluntate Dei erga omnes, *tum* de voluntate absoluta efficaci et consequente erga multos, sed non omnes, adamussim correspondebat regulæ ejusdem S. Doctoris in interpretatione Scripturarum, docentis *omnia* et *singula vera*, quæ quisque rationabiliter et juxta documenta fidei in aliquo Scripturæ Sacræ testimonio invenire posset, in eo, litterali sensu, contineri.[1]

Ut autem evidens fiat solutionem datam a nobis esse verissimam et constare ex verbis ipsis S. Augustini, subjungimus ea quæ idem S. Doctor addidit in locis objectis.

In Enchiridio, n. 103., postquam duas interpretationes dederit textus Apostoli '*Qui omnes homines vult salvos fieri*,' hoc testimonium intelligendo vel quatenus significat nullum hominum salvum fieri nisi quem Deus voluerit, vel Deum velle omne hominum genus, per quascumque differentias distributum, salvum fieri; continuo addidit: "Et *quocumque alio modo intelligi potest*, dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse; qui sine ullis ambiguitatibus, si in cœlo et in terra, sicut eum Veritas cantat, *omnia quæcumque voluit fecit*, profecto facere noluit quodcumque non fecit."

En voluntatem Dei absolutam, efficacem, et consequentem, quæ a voluntate hominis non frustratur, quamque S. Augustinus adversus Pelagianos defendebat. "Quis porro," dixerat idem S. Doctor, oper. cit., c. 98. "quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Sed cum facit, per misericordiam facit; cum autem non facit, per judicium non facit."

De hac voluntate Dei absoluta et efficaci S. Augustinum loqui in

[1] Hæc sunt verba S. Doctoris (*Confes.* lib. 12. c. 31.):—"Cum alius dixerit, Hoc sensit quod ego; et alius, Imo illud quod ego; religiosius me arbitror dicere, Cur non utrumque potius, si utrumque verum est? Et si quid tertium, et si quid quartum, et si quid omnino aliud verum quispiam in his verbis videt; cur non illa omnia vidisse credatur, per quem unus Deus Sacras Litteras vera et diversa visuris multorum sensibus temperavit? Ego certe, quod intrepidus de corde meo pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem; sic mallem scribere, ut quod veri quisque de his rebus capere posset, mea verba resonarent, quam ut unam veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem cæteras, quarum falsitas me non posset offendere. Nolo itaque, Deus meus, tam præceps esse, ut hoc illum virum de te meruisse non credam. Sensit ille omnino in his verbis, atque cogitavit cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest."

capite 103. nobis objecto, ostendunt etiam apertissime ea quæ immediate illud præcedunt, et ad litteram sic se habent:

"C. Hæc sunt *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus:* et tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem, qua factum est quod Creator noluit, impleret ipse quod voluit: bene utens et malis, tamquam summe bonus, ad eorum damnationem quos juste prædestinavit ad pœnam, et ad eorum salutem quos benigne prædestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt: quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra voluntatem fecerunt ejus, de ipsis facta est voluntas ejus. Propterea namque *magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus:* ut miro et ineffabili modo non fiat præter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem. Quia non fieret, si non sineret: nec utique nolens sinit sed volens: nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene.

"CI. Aliquando autem bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult, etiam ipse bona multo amplius multoque certius voluntate; nam illius mala voluntas esse nunquam potest. Tamquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest, ut hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona, velut si malus filius velit mori patrem, velit hoc etiam Deus; nempe ille vult quod non vult Deus, iste vero id vult quod vult et Deus, et tamen bonæ Dei voluntati pietas illius potius consonat, quamvis aliud volentis, quam hujus idem volentis impietas. Tantum interest quid velle homini, quid Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut aut probetur aut improbetur. Nam Deus quasdam voluntates suas, utique bonas, implet per malorum hominum voluntates malas; sicut per judæos malevelos bona voluntate Patris pro nobis Christus occisus est: quod tantum bonum factum est, ut apostolus Petrus quando id fieri nolebat, satanas ab ipso qui occidi venerat, diceretur. Quam bonæ apparebant voluntates piorum fidelium, qui nolebant apostolum Paulum Jerusalem pergere, ne ibi pateretur mala quæ Agabus propheta prædixerat: et tamen Deus hæc illum pati volebat pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi. Neque

istam bonam voluntatem suam implevit per christianorum voluntates bonas, sed per judæorum malas: et ad eum potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quam illi per quos volentes factum est quod volebat; quia idipsum quidem sed ipse per eos bona, illi autem mala voluntate fecerunt.

"CII. Sed quantælibet sint voluntates vel angelorum vel hominum, vel bonorum vel malorum, vel illud quod Deus vel aliud volentes quam Deus, omnipotentis voluntas semper invicta est: quæ et mala esse numquam potest; quia etiam cum mala irrogat justa est, et profecto quæ justa est, mala non est. Deus igitur omnipotens sive per misericordiam cujus vult misereatur, sive per judicium quem vult obduret, nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, et omnia quæcumque vult facit."[1]

[1] Maxime pro re de qua agimus juvat perpendere sequentes P. Faure animadversiones.

In caput 99. *Enchiridii*, ait: "Nonnulla observanda sunt, ut S. Augustini ratiocinatio facilius exponatur.

"1. Homini secundum se et multo magis supposito originali peccato, indebitum est utrumque supernaturale auxilium tum sufficiens tum efficax: sufficiens autem in aliquo gradu sive proximo sive remoto debitum est solum in quantum necessarium est ad assequendum eum finem, et implenda ea præcepta, quæ sine illo consequi aut implere non possumus: *Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse præcipere:* ait S. Augustinus lib. *de Nat. et gr.* c. 69. *Magnum aliquid Pelagiani se scire putant, quando dicunt: non juberet Deus quod sciret non posse ab homine fieri. Quis hoc nesciat?* ait S. Augustinus lib. *de Gr. et lib. arb.* c. 16. Non ergo sollicitus est S. Augustinus in hoc capite, aliisque aliorum librorum locis similibus, ut rationem det de negata gratia saltem remote sufficienti, quoniam hæc non negatur: *Hominibus, natura filiis iræ, propterea dantur præcepta vivendi quia datur et gratia, ut qui jubet juvet.*

"2. Hinc facilius intelligitur justitia Dei negantis peculiarem uberiorem aut victricem gratiam, quandoquidem indebita est omnino homini habenti quod satis est. Expende quæ S. Augustinus habet lib. 2. *Quæstionum supra Exodum* q. 18.: *Ut ergo tale cor haberet Pharao, quod patientia Dei non moveretur ad pietatem, sed potius ad impietatem, vitii proprii fuit.* Ubi vides, et misericordiam moventem ad pietatem, idest auxilium sufficiens, et vitium resistens misericordiæ moventi.

"At enim vero: *Quis dicat modum quo ei persuaderetur, ut crederet, etiam omnipotenti defuisse!* ait S. Augustinus lib. 1. *ad Simplic.* q. 2. n. 14. Atque, universim loquendo, verissime dixerat num. 13. de omnibus pervicacibus: *Si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent, et sequerentur.* Jam autem hæc specialia beneficia pertinent ad *misericordiam indebitam*, quæ si negetur, non est locus querelæ. Hinc idem S. Augustinus de Pharaone, ubi supra: *Quod vero ea facta sunt, quibus cor suo vitio tam malignum resisteret jussionibus Dei .... dispensationis fuit divinæ.* Non potuit autem conqueri Pharao, quia ut dixerat S. Augustinus: *Patientia Dei movebatur ad pietatem.*

In Epistola vero 217, ex qua desumpta sunt verba nobis objecta, S. Augustinus repetit, n. 19., testimonium Apostoli I. ad Tim. ii. 4. esse eo sensu intelligendum "quia omnes qui salvi fiunt, nisi ipso [Deo] volente non fiunt," sed addit "*et si quo alio modo* illa verba Apostolica intelligi possunt." In illa Epistola missa Vitali Carthaginensi S. Doctor refutat errorem Pelagianorum dicentium initium fidei a nobis esse, et ideo docet Deum non ita velle omnium salutem, ut hæc, et ejus initium, adscribatur voluntati hominis *sine gratia.*

Quare Epistolam suam S. Augustinus ita concludit (n. 30.). "Quamobrem ut hunc ad te sermonem aliquando concludam: negas orandum esse ut qui nolunt credere, velint credere, si negas agendas esse Deo gratias, quoniam credere voluerunt qui nolebant credere; aliter tecum agendum est, ut non sic erres, aut, si errare persistis, ne mittas

Quare habebat quod satis erat; cæterum sua culpa *non flexibiliter consentiebat, sed inflexibiliter renitebatur*, ut ibidem ait S. Augustinus.

"3. Satis igitur est ad querelas retundendas, quod diximus de *misericordia indebita.* Quo nomine comprehendi debet non modo gratia congrua atque efficax erudens adultos a peccatis lethalibus actualibus, sed etiam gratia baptizatis impertita parvulis. Cum ergo *indebita misericordia ac miseratio* sit non modo quæ eruit a statu peccati originalis, sed etiam ab actualibus illos quoque, qui regenerati jam fuerant, et soluti a reatu originali; quid est quod S. Augustinus ad vindicandam Dei justitiam negantis pluribus *misericordiam* indebitam, non sistit in hoc summo Dei jure nemini debentis specialem miserationem, sed vim præterea etiam facit in originali peccato? Vel ergo responsio apologetica divinæ providentiæ petita ex *causa communi originalis peccati, et apostaticæ radicis*, non est universalis, vel Deus negat misericordiam gratiæ efficacis et victricis etiam propter originale remissum, quod supra negavimus.

"Respondetur 1. Summum Dei jus nemini quidquam debentis, ex suppositione autem legis impositæ solum debentis vires sufficientes, non autem uberiores atque uberrimas, esse rationem sufficientem, ob quam Deus, cui vult, negat, etiam nullum habenti originale peccatum, quo pacto eam negavit Adamo atque Evæ justis, et Angelis apostatis. 2. Peccatum originale non remissum esse præterea sufficientem aliam rationem, cur neget Deus et gratiam regenerationis, et gratias congruas conversionis a peccatis actualibus. 3. Si autem sermo extendatur etiam ad regeneratos adultos, dico peccatum originale, quod jam remissum est, non esse motivum negandi gratias efficaces, sed ut dixi (in not. ad cap. 53.) esse *principium argumentandi* ad emolliendam difficultatem atque arduitatem, quam humanus intellectus apprehendit, cum Deus non omnium, ut posset, miseretur, sed aliquorum. Hoc argumentandi principio uti videtur S. Augustinus hoc *Enchiridii* cap. 99. *Universum genus humanum tam justo divino judicio in apostatica radice damnatum, ut etiam si nullus inde liberaretur, nemo recte posset Dei damnare justitiam.* Minus ergo mirandum est, si plures Deus ab hac damnatione liberat tantum ad tempus, tum permittit iterum ingredi vias suas, et in perditionem relabi, quamquam non in reatus remissos, quandoquidem permittere poterat, ut homo, peccati originalis reus, perpetuo jaceret in eadem damnatione."

alios in errorem. Si autem, quod de te magis credo, sentis atque consentis orare nos Deum debere ac solere pro nolentibus credere, ut velint credere, et pro eis qui adversantur et contradicunt legi ejus atque doctrinæ, ut ei credant eamque sectentur: si sentis atque consentis debere nos etiam Deo agere gratias ac solere pro talibus, cum ad fidem ejus doctrinamque conversi, volentes ex nolentibus fiunt; oportet sine dubitatione fatearis voluntates hominum Dei gratia prævenire, et ut bonum velint homines quod nolebant, Deum facere, qui rogatur ut faciat, et cui nos novimus agere gratias dignum et justum esse cum fecerit. Dominus tibi det intellectum in omnibus, domine frater."

Tertia interpretatio textus Pauli, data a S. Augustino, nempe Deus vult omnes salvos fieri, quia "Deus facit nos velle ut omnes homines salvi fiant," præterquam quod non est exclusiva, ut constat ex declarationibus ejusdem S. Augustini superius citatis, aliam de voluntate salvifica antecedente et conditionata erga omnes supponit; illa enim voluntas Dei quæ facit ut velimus omnes salvos fieri, evidenter procedit ex voluntate generali salvifica erga omnes, qua Deus "non vult aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti." II. Petr. iii. 9.

V. Demum genuinam S. Augustini in re nostra doctrinam S. Prosper Aquitanus, discipulus ejus atque vindex, tradit nobis, cum in suo opere *Responsionum ad Capitula objectionum Vincentianarum*, inter "ineptissimarum calumniarum prodigiosa mendacia," recenset has duas propositiones, quæ ex libris S. Augustini ferebantur excerptæ, scilicet,—1. "quod Jesus Christus non pro omnium hominum salute et redemptione sit passus;—2. "quod Deus nolit omnes salvari, etiamsi omnes salvari velint."

Ad primam propositionem respondet: "Contra vulnus originalis peccati quo in Adam omnium hominum corrupta et mortificata natura est, et unde omnium concupiscentiarum morbus inolevit, verum et potens ac singulare remedium est mors Filii Dei Domini nostri Jesu Christi: qui liber a mortis debito, et solus absque peccato, pro peccatoribus et debitoribus mortis est mortuus. Quod ergo ad magnitudinem et potentiam pretii, et quod ad unam pertinet causam generis humani, sanguis Christi redemptio est totius mundi. Sed qui hoc sæculum sine fide Christi et sine regenerationis Sacramento pertranseunt, redemptionis

alieni sunt.... Poculum quippe immortalitatis, quod confectum est de infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit; sed si non bibitur, non medetur."

Et ad secundam propositionem, ait: "Cum Veritas dicat, *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester cœlestis dabit bona petentibus se* (Matth. vii. 11.)? qui fieri potest, ut Deus, qui etiam illos salvat, de quibus dici non potest quod salvari velint, nolit aliquos salvare, etiamsi salvari velint; nisi aliquæ causæ existant, de quibus, quamvis sint nobis incognoscibiles, ille tamen bene judicat, de quo dici non potest, aliter eum quidquam facere debuisse, quam fecerit? Remota ergo hac discretione, quam divina scientia intra secretum justitiæ suæ continet, sincerissime credendum atque profitendum est, Deum velle ut omnes homines salvi fiant. Siquidem Apostolus, cujus ista sententia est, sollicitissime præcipit, quod in omnibus Ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur (I. Tim. ii. 1–4.): ex quibus quod multi pereunt, pereuntium est meritum; quod salvantur, salvantis est donum. Ut enim reus damnetur, inculpabilis Dei justitia est: ut autem reus justificetur, ineffabilis Dei gratia est."

Nec alia est sententia S. Fulgentii, qui in libro 1. *ad Monimum*, contra calumniatores doctrinæ S. Augustini, appellat (c. 30.) ad responsiones S. Prosperi adversus Gallorum Capitula.

ARTICULUS QUINTUS

De voluntate Dei salvifica erga infantes.

De divina voluntate quoad salutem omnium infantium sejunctim inquirimus, cum diversa ab adultis sit ratio qua pro eorum ætate, ut pervenire valeant ad æternam beatitudinem, infantes debeant adjuvari; et hac de causa difficilius appareat quomodo Deus voluntate vera ac actuosa velit, etsi conditionata, salutem etiam illorum infantium qui morte corripiuntur antequam unicum pro eis, martyrio excepto, salutis medium suscipere potuerint, sacramentum nempe regenerationis. Si vere voluit Deus eorum salutem sub conditione quadam, et voluit sub eadem conditione ut, deleto per applicationem sacramenti peccato quod ex naturali generatione contraxerunt, in adoptionem filiorum Dei regenerati ex hac vita ad beatam migrarent, quænam est hæc conditio, ex qua pendet parvulorum salus?

Opiniones Catholicorum doctorum in re præsenti ad quatuor redigi possunt.

Prima, quam defendit Vasquez, tenet Deum nolle omnes omnino parvulos, post prævisum peccatum originale, quantum ex se est, voluntate conditionata, salvare, quia solum ipse voluit, post prævisionem illius peccati, "primaria voluntate, *quosdam* parvulos, et omnes adultos ad beatitudinem pervenire, et ad hoc media sufficientia concessit." Quare relate ad alios parvulos, ait Vasquez (in 1. S. Thomæ, disp. 95., c. 6. n. 31.), "statim post prævisum peccatum Adæ, non decrevit Deus decreto efficaci, excludere illos a regno cœlorum, sed simplici affectu Deo placuit *propter peccatum primi parentis eos beatitudine privare*, et displicuit, voluntate consequenti peccatum primi parentis, gloriam illis conferre, quibus ex seipso ante prævisum peccatum voluntate antecedenti gloriam desiderat. Ex hac vero simplici complacentia eos puniendi, in sequenti instanti permisit, absque remedio, eos labi in peccatum originale; et in tertio efficaciter decrevit, illos a regno beatitudinis excludere."

Loquens tamen de Christo qui etiam pro parvulis mortuus est, hanc

addit animadversionem (Disp. 96. c. 3. n. 11.): "Cæterum tribus de causis dicere possumus, Christum pro omnibus parvulis mortuum esse, qui tamen pro dæmonibus nullo modo mortuus dicitur: primo, quia communis erat causa parvulorum, et omnium hominum, ob quam venerat, et pro qua oravit, extra quam dæmones omnino erant. Secundo quia juste, et pie credimus, Christum non expresse denegasse ullis parvulis meritum suum, et a fructu suæ passionis apud Patrem eos exclusisse, sicut dæmones rejecit. Tertio, quia non minus pie affirmare possumus, Christum voluntate simplicis affectus omnibus parvulis, nemine excepto, etiam post peccatum primi parentis, salutem desiderasse, sicut sibi ipsi vitam concupivit; atque ita pro omnibus orasse ut salutem consequerentur, sicut pro se, ut liberaretur a morte, sed cum ea conditione, quam orationi pro se factæ adjecit: *Verumtamen non mea, sed tua voluntas fiat.* Quamvis Hieronymus, aliique graves auctores putent ea oratione, '*Transeat a me calix iste*' pro Judæorum peccato qui ipsum occisuri erant, orasse, et eis salutem, gratiamque postulasse. Hoc tamen intelligendum est de parvulis omnibus, qui post Christum natum futuri erant. Nam pro his omnibus, qui antea mortui sunt, orare non potuit, neque gratias agere pro gratia illis omnibus collata, siquidem non omnes consecuti sunt fructum passionis, imo et multis nullo modo applicari potuit. Pro his ergo dicitur mortuus solum, ut inquit S. Prosper, quoad causæ communitatem, et magnitudinem, atque potentiam pretii: nec adversarii assignare possunt alium peculiarem modum quo pro illis Christus mortuus esse dicatur, aut pro ipsis mortem suam, et merita Patri obtulisse."

Secunda opinio est illorum qui admittunt in Deo post prævisum peccatum Adæ, veram voluntatem salvandi omnes parvulos et conferendi eis medium ad salutem necessarium, sed sub conditione, ut applicatio hujus medii habeatur juxta cursum causarum naturalium, ac proinde ita ut Deus velit ex parte sua medium salutis omnibus parvulis conferri, si non obstet naturalis causarum secundarum cursus, propter quem infans prius moriatur quam medio salutis adjuvari possit.—Hæc tamen opinio non videtur adstruere voluntatem Dei conditionatam juxta modum expositum ad exclusionem alterius conditionis, nempe voluntatis adultorum, qui parvulorum curam gerunt. Ita enim intelligi possunt Theologi antiquiores, qui pro hac sententia citantur; et si talis est

mens eorum, ut videtur, conveniunt cum auctoribus quartæ sententiæ mox exponendæ.

Tertia opinio est eorum qui contendunt Deum velle salutem omnium parvulorum et applicationem sacramenti ad eorum sanctificationem ac salutem dependenter *a causis liberis*, seu a voluntate aliena, maxime parentum et eorum ad quos pertinet parvulorum cura; ita ut, juxta defensores hujus tertiæ opinionis, etiam positis rebus uti nunc sunt, seu supposito cursu causarum naturalium prout in mundo existit post transgressionem Adami, nullus sit ex parvulis qui pereunt, cui non fuisset medium regenerationis et salutis applicatum, si non obstitisset actio quædam causarum liberarum, seu parentum parvulorum, aut aliorum hominum.—Diximus *parentum aut aliorum hominum*, quia inter auctores hujus tertiæ opinionis, aliqui contendunt causas liberas, a quarum voluntate salus parvulorum dependet, esse solum istorum parentes, eosque omnes quibus proxime cura parvulorum commissa est; alii præter eos assignant etiam fideles omnes qui divinitus ad orandum pro omnibus excitantur. Insuper, alii tenent actionem ponendam vel omittendam ex qua pendet salus parvulorum esse orationem pro parvulis vel carentiam hujus orationis; alii vero dicunt esse opus quodcumque supernaturale, imo etiam rectum usum libertatis, vel quamcumque culpam moralem, etiam negligentiæ aut imprudentiæ.

Hanc opinionem, juxta ultimam ex declarationibus datis expositam, quatenus nempe Deus intendat salutem parvulorum et applicationem eis faciendam medii ad salutem necessarii dependenter *dumtaxat* a causis liberis, *maxime* a voluntate parentum eorumque ad quos cura parvulorum pertinet, ut *præsertim* per orationem illorum saluti consulant, defendit P. Kilber ubi (*De Deo*, disp. 4. c. 2. n. 203.) agit de providentia Dei supernaturali erga infantes. Citantur etiam pro hac sententia Arrubal in 1. p. disp. 91. c. 3. et 4.; Herice disp. 35. c. 2. n. 27–29.; Martinon., disp. 20. sect. 4. n. 38.; Vega, *de Justif.* lib. 5. c. 16. —Cardinalis Bellarminus (*De gratia et libero arbitrio*, lib. 2. c. 5.) quærens quomodo auxilium sufficiens ad salutem omnibus pro loco et tempore detur a Deo, ait: "iis qui rationis usum non habent, quales sunt infantes, vel ab infantia mente capti, mediate auxilium donari censemus; quoniam parentes eorum non solum sibi ipsi prospicere, sed etiam filiis suis, præsertim rationis usu carentibus, baptismum procurare pos-

sunt, si volunt."—In hac tamen solutione non videtur Bellarminus spectare omnes omnino infantes, et nulla exceptione facta, semper excludere causas naturales necessarias, tamquam conditiones, a quibus medium sanctificationis salusque pendeat parvulorum.

Quarta demum opinio statuit Deum velle infantium salutem dependenter *tum a causis liberis, tum a causis necessariis;* ita ut hæc antecedens voluntas Dei salvifica erga parvulos duplici respectu conditionata dicatur, tum scilicet ex parte parentum et eorum ad quos cura parvulorum pertinet, tum ex parte ordinarii cursus naturæ.—Hanc opinionem cum multis aliis defendit Suarez (*De Deo*, lib. 4. c. 4.), et inter recentiores theologos tenent Perrone, Jungmann, Franzelin, Hurter. Eam amplectimur, et ad eam propugnandam subjungitur

THESIS XXXIX.

Antecedente voluntate vera, proprie dicta et actuosa, quamvis conditionata, Deus vult salutem omnium parvulorum, qui morte præveniuntur antequam medio salutis eis collato sanctificentur. Hæc autem voluntas Dei salvifica duplici respectu conditionata dici posse videtur, tum scilicet ex parte parentum eorumque omnium quibus cura parvulorum commissa est, tum ex parte ordinarii cursus naturæ; quatenus Deus, quantum est ex se, velit, omnium parvulorum salutem, et pro eis applicationem medii necessarii ad salutem consequendam, dummodo huic applicationi non obsistat sive perversa voluntas, aut culpa, aut negligentia parentum et illorum ad quos cura parvulorum pertinet, sive ordinarius cursus naturæ, ob quem impedimentum occurrat quominus realis applicatio medii salutis parvulis fieri queat.

Thesis habet duas partes: in prima statuitur voluntas Dei salvifica sub aliqua conditione, complectens omnes omnino parvulos ante usum rationis e vita migrantes; in secunda declaratur quænam sit illa conditio. Utraque pars seorsum probanda est.

I. Ad primam quod attinet, argumentum invictum *ex Scripturis* habetur in verbis Apostoli (II. ad Cor. v. 14–15.): "Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt: et pro omnibus mortuus est Christus."—Etenim, juxta vim illationis Apostoli, pro iis omnibus Christus mortuus est quotquot in Adamo fuerunt mortui. Sed omnes

et singuli parvuli qui ante usum rationis decedunt, in Adamo fuerunt mortui,—præservata tamen ab omni originalis labe contagio, singulari privilegio, Beatissima Virgine Maria ex morte prævisa Christi.—Ergo pro omnibus et singulis parvulis Christus mortuus est; ac proinde omnes et singulos parvulos Deus, antecedente voluntate vera, propria et actuosa, voluit salvos fieri.

Quamobrem S. Augustinus ex his apertissimis verbis Apostoli, et ex indubitabili veritate in eis contenta, scilicet, Christum pro omnibus parvulis fuisse mortuum, inferebat omnes parvulos in Adamo fuisse mortuos.—"Quid te obscuris tuis," inquit (*op. imp. Contra Julianum*, lib. 1. c. 64.), "adversus Apostoli manifesta conaris involvere? Ille Deum prædicans ait 'Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii caritatis suæ' (Col. i. 13.): et tu dicis hoc ab illo, exceptis parvulis, dictum. Si ergo non eruuntur parvuli de potestate tenebrarum, non sunt mortui: si non sunt mortui, non pro eis mortuus est Christus: tu autem etiam pro ipsis Christum mortuum confiteris, et idem dicit Apostolus, '*Unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*' (II. ad Cor. v. 14.). Conclusio hæc Apostoli invicta est: ac per hoc quia et pro parvulis mortuus est, profecto etiam parvuli mortui sunt."—Et in eodem opere contra Julianum (lib. 2. c. 175.), iterum ait: "Hinc te exue, si potes, quod *unus pro omnibus mortuus est*; et aude dicere, non omnes mortuos, pro quibus mortuus est Christus; cum statim tibi Apostolus fauces premat, et opprimat audacissimam vocem, quid sequeretur ostendens, et dicens, *Ergo omnes mortui sunt*. Noli sic laudare Apostolum; noli sic exponere, ut nolis audire, *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* (II. Cor. v. 14–15.). In hos omnes cum peccato mors pertransiit, per illum in quo omnes moriuntur: ibi sunt et parvuli, quia et pro ipsis Christus mortuus est: qui propterea pro omnibus mortuus est, quia omnes mortui sunt. Quidquid argumenteris, quidquid tergiverseris, quidquid apostolicorum verborum coneris evertere sive pervertere, a morte quæ in peccato est parvulos non ostendis immunes: quia et pro eis Christum mortuum negare non audes."

Similiter, in alio præcedenti opere *Contra Julianum* (l. 6. c. 4. n. 8.), idem S. Doctor argumentabatur: "Nullo modo hic negare permitteris, nonnisi pro iis qui mortui sunt, mortuum fuisse Jesum.... '*Unus*, in-

quit, *pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt:* ostendens fieri non potuisse ut moreretur nisi pro mortuis. Ex hoc enim probavit omnes mortuos esse, quia pro omnibus mortuus est unus. Impingo, inculco, infercio recusanti: accipe, salubre est, nolo moriaris: *Unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt.* Vide quia consequens esse voluit, ut intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est."

Nec dicatur, mortem Christi pro omnibus parvulis non probare assumptum nostrum, nam potest intelligi Christum mortuum fuisse pro illis quoad sufficientiam pretii ab eo erogati in redemptionem hominum, quod per se inspectum saluti omnium etiam parvulorum sufficiebat; vel Christum simplici quodam affectu omnibus parvulis salutem desiderasse;—sed non pro omnibus merita passionis et mortis suæ obtulisse, eorumque meritorum voluisse applicationem, etsi sub aliqua conditione.

Falsas esse has interpretationes constat, nam

1. Inepta prorsus est interpretatio verborum Apostoli de *mera* sufficientia pretii. Etenim juxta hanc interpretationem, argumentatio Pauli talis evaderet: Mors Christi, in se inspecta, pretium est quod redimendis omnibus a morte sufficit;—ergo omnes mortui sunt. Jam vero nemo non videt consequentiam istam esse illegitimam; ac proinde si admitteretur interpretatio quam refutamus, ratiocinationem Apostoli nonnisi erroneam esse censendam; quod satis impium est. Quis namque dubitet fieri posse ut pretium per se valeret ad omnes redimendos, si indigerent, attamen non ex eo tantum constare redemptionem omnibus necessariam esse? Et præterea nonne etiam pro dæmonibus erat passionis Christi valor sufficiens? an exinde dicitur Christum mortuum esse pro dæmonibus?

2. Phrasis illa '*unus pro omnibus mortuus est*' obvio sensu, ut par est, accepta significat ipsam pretii applicationem, non meram ejusdem pretii, *entitative* sumpti, sufficientiam aut meram affectus velleitatem, sine oblatione pretii. Nullus sanæ mentis diceret, puto, divitem hominem velle captivos quosdam redimere eo quod habeat pecuniam in arca reconditam ad illos redimendos sufficientem, vel eo quod habeat quamdam sterilem complacentiam de eorum liberatione, si noluerit etiam vere et quantum in se est pecuniam suam impendere in liberationem captivorum.—Hujus veritatis evidentia tanta est ut Jansenius ipse au-

sus non sit eam negare. In lib. 3. *de Gratia Christi*, c. 20. p. 162. ait: "ipsa phrasis qua quis dicitur se pro aliquo redemptionem dare, præ se ferre videtur redemptionem, ex redimentis animo, in usum ac liberationem captivorum offerri ac dirigi;" et paulo post (p. 164.): "esse passum, crucifixum, mortuum, se redemptionem dedisse, vel propitiationem esse pro omnibus, plus aliquid dicit, quam nude prætium sufficiens obtulisse, quod iis applicare nolit."

3. Huic testimonio S. Pauli, nempe II. ad Cor. v. 14–15., respondet illud ejusdem Apostoli ad Rom. v. 17–19., in quo ipse manifeste declarat tot ex parte sui vere et proprie profuisse Christum quot Adamus nocuit:—"Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiæ, et donationis et justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem, justi constituentur multi."—Confer ea quæ superius diximus, p. 385.

Aliud insigne testimonium ad probandam divinam voluntatem salvificam erga omnes, etiam parvulos, est in verbis Pauli in I. ad Tim. ii. 1–6., quæ perpendimus agentes de voluntate Dei salvifica universali erga omnes saltem adultos. Et sane, nulla exceptione facta, Apostolus ibi declarat Deum velle "omnes homines salvos fieri:"—ideoque parvuli etiam omnes in hac misericordi voluntate Dei comprehenduntur.—"Numquid [parvuli] homines non sunt," ait S. Augustinus (lib. 4. *Contra Julianam*, c. 8. n. 42.), "ut non pertineant ad id quod dictum est, vult omnes homines salvos fieri?"

Nec objicias cum Vasquesio sententiam hanc universalem 'qui omnes homines vult salvos fieri' intelligendam esse de adultis tantum ex adjuncto commate 'et ad agnitionem veritatis venire,' quod adultos unice spectat; sunt enim hujus agnitionis soli capaces.—Interpretatio hæc excluditur

1. Ex toto contextu testimonii; nam ex eo constat Deum velle omnes homines salvos fieri quorum ipse est Deus; omnes qui habent naturam humanam, qua assumpta, Dei Filius factus est homo, inter Deum

et homines mediator; omnes pro quibus Deus vult orationes fieri. Porro inter hos omnes procul dubio parvuli omnes comprehenduntur.

2. Quia in hac sententia 'Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire,' manifeste declarat Apostolus, Deum velle salutem omnium hominum tamquam finem, agnitionem autem veritatis tamquam medium, ut ad illum finem pervenire possint, necessarium, sed ea ratione qua hæc agnitio singulis ad salutem est necessaria. Jam vero pro parvulis agnitio hæc habitualis tantum, per susceptionem Sacramenti fidei, possibilis est ac necessaria. Ergo Deus vult ut ad eam tantum parvuli perveniant; et ideo comma hoc 'et ad agnitionem veritatis venire,' vero quodam sensu respicit etiam parvulos; — sed nullum argumentum ex eo deduci potest ad illos excludendos ab universali voluntate Dei salvifica quam exaltat Apostolus.—"Absit," aiebat S. Augustinus (Serm. 14. *de verbis Apost.* n. 17.), "absit ut ego dicam non credentes infantes. Jam superius disputavi, credit in altero, qui peccavit in altero." Et (Serm. 10. *de verbis Apostoli*, n. 2.): "Accomodat mater Ecclesia [infantibus] aliorum pedes ut veniant; aliorum cor ut credant; aliorum linguam ut fateantur."

Demum voluntatem Dei salvificam antecedentem, non ad omnes adultos tantum coarctari, sed omnes simul parvulos ante usum rationis decedentes comprehendere, docent alia Scripturarum loca, quæ thesi xxxvi. citavimus, et præsertim illud Matt. xviii. 11.: "Venit Filius hominis salvare quod perierat;" et illud ex I. Joan. ii. 2.: "Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi."

Patres, quorum textus selectos jam citavimus, dum voluntatem Dei salvificam pro omnibus hominibus confitentur, thesim nostram de parvulis confirmant. Sufficiat unum illis addere ex S. Hilario (*de Trin.* lib. 2. n. 24.): "Humani generis causa Dei Filius natus ex Virgine est.... ut, homo factus ex Virgine, naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem *sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret*, ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse voluit conderentur, ita rursum in omnes ipse per id, quod ejus est invisibile, referretur."

II. Probavimus Deum velle, etsi conditionate, omnium etiam infantium salutem æternam. Manet ut de natura conditionis, ex qua pendet infantium salus, nunc dicamus.

In secunda parte thesis statuimus duplicem esse conditionem, nimirum voluntatem parentum parvulorum eorumque omnium qui curare eos debent, et ordinarium naturæ cursum.

Porro satis apertum est voluntatem salvificam Dei, quoad parvulos conditionatam, pendere ut impleatur a voluntate parentum, aliorumque qui curam parvulorum gerere debent.—Etenim Deus unicuique providet secundum ejus capacitatem et exigentiam. Sed parvuli non sunt capaces interni auxilii a Deo ut per actus proprios salvari valeant, et juxta propriam ipsorum conditionem, curæ ac tutelæ parentum aliorumque subjiciuntur. Ergo Deus providet saluti parvulorum per eos qui parvulorum curam agere debent; et consequenter horum salus ab illorum pendet voluntate.

Id aperte docet Auctor libri *de Vocatione Gentium*, quem S. Gelasius I. Papa, tamquam Magistrum Ecclesiæ sapientissimum, laudavit.—"Cum quærimus," inquit (lib. 2. *de Voc. Gent.* c. 23.), "quomodo omnes homines salvos fieri velit (I. Tim. ii. 4.), qui non omnibus illud tempus impertit, in quo per voluntariam fidem percipiendæ gratiæ sint capaces; non irreligiose arbitror credi, neque inconvenienter intelligi, quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiæ partem, quæ semper universis est impensa nationibus: qua utique si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi per eosdem juvarentur. Omnium namque exordia parvulorum, totaque illa principia necdum rationalis infantiæ, sub arbitrio jacent voluntatis alienæ, nec ullo modo eis nisi per alios consuli potest: et consequens est illos ad eorum pertinere consortium, quorum vel recto vel pravo aguntur affectu. Sicut enim ex aliena confessione credunt, ita ex aliena infidelitate aut dissimulatione non credunt. Et cum ipsi nec præsentis vitæ desiderium habuerunt, nec futuræ; quam ipsorum factum est nasci, tam ipsorum efficitur non renasci. Sicut autem circa majores, præter illam generalem gratiam parcius atque occultius omnium hominum corda pulsantem, excellentiori opere, largiori munere, potentiori virtute vocatio specialis exeritur; ita etiam circa innumeros parvulos eadem manifestatur electio. Quæ quidem nec illis qui renati non sunt in parentibus defuit, sed iis

qui renati sunt, præ parentibus affuit: ita ut multis sæpe quos suorum impietas deseruit, alienorum cura servaverit, et ad regenerationem venerint per extraneos, quæ eis non erat providenda per proximos."

In quo testimonio egregio illud etiam animadvertatur, quod, sicut pro adultis antea diximus, ita etiam relate ad parvulos, voluntatem Dei salvificam conditionatam erga omnes defendimus, non negando, immo statuendo, specialem et absolutam voluntatem Dei erga quosdam, quibus non solum dat unde salvari possint, si voluntas humana non obsistat, sed tribuit auxilium quo salvantur.—"Hanc abundantiorem gratiam," idem auctor prosequitur (lib. 2. c. 26.), "ita credimus atque experimur potentem, ut nullo modo arbitremur esse violentum, quod quidquid in salvandis hominibus agitur, ex sola Dei voluntate peragatur; cum etiam ipsis parvulis per alienæ voluntatis subveniatur obsequium. Gratia quidem Dei illa in omni justificatione principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, et fidei affectionibus imbuendo: sed etiam voluntas hominis subjungitur ei atque conjungitur, quæ ad hoc prædictis est excitata præsidiis, ut divino in se cooperetur operi, et incipiat exercere ad meritum, quod de superno semine concepit ad studium; de sua habens mutabilitate si deficit, de gratiæ opitulatione si proficit. Quæ opitulatio per innumeros modos, sive occultos, sive manifestos, omnibus adhibetur; et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiæ; quod autem a multis suscipitur, et gratiæ est divinæ, et voluntatis humanæ."

Nec aliter dixit S. Augustinus, qui et agnovit Deum velle voluntate conditionata parvulorum omnium salutem, ut superius demonstravimus, et hanc voluntatem quoad effectum, nempe salutem parvulorum, statuit dependere a voluntate illorum quibus cura ipsorum parvulorum commissa est.

Valeant ad exemplum, pro omnibus quæ citari possent, sequentia S. Doctoris testimonia.—Adversus Julianum Pelagianum qui pro se allegabat verba Deut. xxiv. 16.: "Non morientur patres pro filiis, et filii non morientur pro patribus: unusquisque in peccato suo morietur;" ait (*Op. imperf.* lib. 3. c. 12.): "Et hoc quidem præceptum dedit hominibus judicantibus, ne pater pro filio, vel filius pro patre moreretur, cum reus tantummodo pater esset inventus, aut filius. Cæ-

terum judicia sua Deus, sive cum per se ipsum, sive cum per homines judicat, quibus dat propheticum spiritum, non alligavit hac lege. Neque enim quando, excepto Noe cum suis, cæteros omnes diluvio perdidit, separavit infantes qui nondum fuerant imitati parentes suos, aut sine suis parvulis Sodomitas ille ignis absumpsit (Gen. vii. 19.). Quod si voluisset, utique potuisset omnipotens. Et ille Achar præcepti transgressor unus inventus, et tamen cum suis filiis et filiabus occisus est. Quid de tot civitatibus debellatis eodem duce Jesu Nave homine Dei? Nonne ita omnes interfecti sunt, ut nullus spirans relinqueretur (Josue viii. vi. x. etc.)? Parvuli igitur quid mali fecerant? Nonne per suorum parentum peccata, quorum nec conscii, nec imitatores esse adhuc poterant, divino judicio pœnam subiere communem? Aliter ergo judicat Deus, aliter homini præcipit ut judicet: cum Deus homine sine ulla dubitatione sit justior."—Item similiter inquit (*Contra Julian.* l. 6. c. 10. n. 29.): "Quod autem Apostolum dixisse commemoras, 'Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut reportet unusquisque propria corporis sui prout gessit, sive bonum, sive malum' (II. Cor. v. 10.); quomodo in parvulis accipis? utrum et ipsi ante tribunal Christi manifestabuntur, an non? Si non manifestabuntur, quid te adjuvat ista sententia, quando ad eos non pertinet, quorum nunc agitur causa? Si autem manifestabuntur, quomodo reportat eorum quisque quod gessit, qui nihil gessit; nisi quia pertinet ad eos, quod per corda et ora gestantium, sive credunt, sive non credunt? *Propria corporis sui* enim dixit, quod ad unumquemque in se ipso jam viventem pertinet. Nam quomodo reportat bonum, ut intret in regnum Dei, si hoc reportat quisque quod gessit; nisi quia pertinet ad parvulum etiam quod per alterum gessit, id est, credidit? Sicut itaque quod credidit, pertinet ad eum, ut reportet bonum, hoc est, percipiat Dei regnum: sic ad eum pertinet etiam, si non credidit, ut reportet condemnationis judicium; quia evangelica est et ipsa sententia, *Qui non crediderit, condemnabitur* (Marc. xvi. 16.). Et Apostolus dicendo, *Omnes nos manifestari oportet, ut recipiat unusquisque prout gessit, sive bonum, sive malum*, nihil voluit intelligi medium."

Attamen non *exclusive* statuimus voluntatem Dei pro salute parvulorum dependere a voluntate parentum, aliorumque qui curam parvulorum agunt, quasi hæc salus nullatenus dependeat, saltem in quibusdam

casibus, a causis necessariis, quæ ordinario naturæ cursu, impediant quominus parvulis remedium ad salutem necessarium applicetur.

Etenim quod causæ naturales quandoque illi applicationi obstiterint in confesso est apud omnes; et quod *semper* in illis casibus culpa aut negligentia humanæ voluntatis præcesserit ita ut, si non adfuisset, a Deo immutatus fuisset cursus naturæ, nullo certo aut saltem probabili fundamento adstrui potest. Quinimmo id aperte negari videtur a S. Augustino, qui in lib. 2. *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, c. 6. n. 11., ait: "Dicite ergo nobis, quicumque baptizati in Christo parvuli de corpore exierunt, hoc tam sublime donum quibus præcedentibus meritis acceperunt? Si dixeritis, hoc eos parentum pietate meruisse: respondebitur vobis, Cur aliquando piorum filiis negatur hoc bonum, et filiis tribuitur impiorum? Nonnumquam enim de religiosis orta proles in tenera ætate atque ab utero recentissima prævenitur morte, antequam lavacro regenerationis abluatur; et infans natus ex inimicis Christi, misericordia Christianorum baptizatur in Christo: plangit baptizata mater non baptizatum proprium; et ab impudica expositum, baptizandum casta fetum colligit alienum. Hic certe merita parentum vacant, vacant vobis fatentibus ipsorum etiam parvulorum."

Id etiam sentit S. Prosper, qui (*De ingratis*, p. 3. v. 625.) loquens de parvulis in tenella ætate morte præventis, canit:

"Et tamen ex istis miseratrix gratia quosdam
Eligit, et rursum genitos baptismate transfert
In regnum æternum, multis in morte relictis,
Quorum causa fuit similis de vulnere eodem.
Nec meritis istud poteris aptare parentum:
Cum pia profuderit redimendis cura bonorum,
Abstuleritque aliis aliena ignavia vitam;
Cum videas multos sanctis genitoribus ortos,
Nullo salvari studio potuisse suorum:
Expositisque aliis ob turpia crimina matrum,
Missam exterorum curam, quæ stercore raptos
Per fontem vitæ cœlesti traderet aulæ."

Profecto in his casibus, quando non defuit cura parentum, et nihilominus infans regenerari non potuit, id impediente cursu causarum naturalium, non fuit salus ejus *unice* dependens a causis liberis; ac proinde nequit dici Deum ita voluntate conditionata voluisse *parvulorum omnium* salutem ut *unice* et in omnibus casibus a solis his causis dependeret.

Neque defensores istius opinionis reponant etiam in his casibus, si non proximam, adfuisse tamen præviam quamdam culpam aut saltem negligentiam ex parte parentum, quæ nisi obstitisset, Deus, immutato cursu naturæ, parvulum ad salutis remedium adduxisset. Hæc responsio, quæ ex præconcepta opinione et ex necessitate causæ absque ullo fundamento datur,—1.) contradicit S. Augustino et S. Prospero, qui præcise in eo vim faciunt, quod nulla præcesserit culpa parentum, cui adscribi posset, parvulum ante mortem non fuisse in vitam æternam per remedium salutis regeneratum;—2.) refutatur ex eo quod prævia culpa aut negligentia parentum, ab adversariis supposita, cum postea emendata, remissa ac reparata fuerit, (nam agitur de parentibus piissimis, immo sanctis, qui omnem curam, ut supponitur, adhibuerunt ad prolem custodiendam, et, ut citius fieri poterat, regenerandam in Domino); nullatenus saluti istius prolis obesse poterat.—Quanam, quæso, veri similitudine defendi potest, nulla auctoritate id suadente aut saltem innuente, Deum voluisse ita salutem alicujus parvuli pendere a facto parentum, ut negligentia quædam ab eis olim admissa, quam, ut concedunt adversarii, forsan ignorabant parvulo nato, vel nascituro fore damnosam, illi noceat; et eidem parvulo non prosit pœnitentia sequens parentum, et intemerata eorum vita posterior, et assidua eorum diligentia, et instantissimæ preces ut ad regenerationis gratiam pervenire valeat, ac per eam ad æternam beatitudinem?—Multo minus credibile est, parvulo, non obstante tutela parentum, vel eorum, quorum spirituali curæ commissus est, nocuisse negligentiam vel culpam sive remoti antecessoris, sive aliorum quibus nullo vinculo cognationis conjunctus est.

Objici utique solet contra sententiam quam tuemur, antecedentem in Deo voluntatem salvificam erga omnes parvulos exigere, ut in nullo casu salus eorum dependeat a causis necessariis, seu ab ordinario cursu naturæ, ac proinde necessum esse ut voluntas illa dicatur dependere solummodo a causis liberis; nam cursus naturæ cum a divina voluntate pendeat, et immutari ab ea potuisset, si in ullis casibus causa foret ob quam parvulis morituris remedium salutis non conferretur, ostenderet Deum parvulorum illorum nolle salutem.

Sed hæc ratio, quæ sola profertur ab auctoribus sententiæ docentis

voluntatem Dei salvificam erga infantes dependere *solummodo* a causis liberis, minime valet.

Etenim Deus, qui cursum ordinarium naturæ, ut nunc est post peccatum originale, voluit, quique post decretam, immo post factam humani generis per Christum redemptionem, nondum statum immortalitatis instauravit; cum non *absolute*, sed *conditionate* salutem voluerit parvulorum, eam profecto debuit velle juxta statum eorum, seu prout in hoc ordinario causarum naturalium cursu nascuntur; ideoque prout cursus naturalis rerum non impedit applicationem remedii ad salutem.—Certe si cursum rerum physicarum Deus *instituisset ad hunc finem* ut ex infantibus nonnulli morerentur, peccato originali nondum deleto, dici non posset adesse voluntatem Dei salvificam respectu illorum: sed si Deus, ut reapse constat, non ad illum finem rerum ordinem instituit, et consequentem ex eodem ordine mortem quorumdum parvulorum cum peccato originis non intendit; et solum vult ut, cursu rerum naturalium non adhuc immutato, quantum in hoc ordine fieri potest, ad salutem infantium applicentur media, pro eorum salute piissime a Deo ipso instituta, voluntatem Dei salvificam veram, propriam ac sinceram adesse non ambigitur, et non tantum in communi relate ad parvulos, verum etiam relate ad illos parvulos qui ob impedimentum ex causis physicis necessariis non potuerunt ante hujus vitæ terminum recipere supernaturalem regenerationem.

Quapropter merito Suarez scripsit (*de Deo*, lib. 4. c. 4. n. 10.) "divinam voluntatem circa salutem infantium habere rationem cujusdam intentionis illius finis, quatenus per media comparari potest. Non tamen est intentio absoluta, sed includens aliquam conditionem, quam his verbis explicamus: *Volo quantum est ex me, seu ex parte mea.* Sub qua conditione voluntas illa est efficax, seu habet virtutem efficacis, quando conditio impletur, quia conditionalis, impleta conditione, transit in absolutam. Unde fit, ut voluntas illa duo necessario operetur: unum est, ut si quæ sunt necessaria ad salutem, quæ a solo Deo pendent, et sunt accommodata capacitati parvulorum, ut eis aliquo modo conferri valeant, illis necessario offerantur, et quantum ipsi capaces sunt, conferantur. Sic Christus pro illis mortuus est, et pro eisdem æque, ac pro aliis redemptionem suam obtulit. Item pro eis baptismum instituit, et quantum in ipso est contulit, et sic de aliis hujusmodi mediis. Et ratio

est, quia in his mediis impletur conditio, *quantum in Deo est*, cum illa non pendeant, nisi ab ipso: ergo respectu illorum voluntas illa transit in absolutam, et efficacem. Aliud, quod in his mediis, quæ pendent a causis secundis, ut est applicatio baptismi, et similia, Deus ex vi illius voluntatis, quæ in eo supponitur, non potest peculiari, aut directa providentia impedire illam applicationem seu executionem talium mediorum, alioqui jam ageret contra illam conditionem, *quantum in se est*. Unde potius ex vi hujus effectus cogitur (ut sic dicam), ad offerendum quantum in se est ordinarium auxilium, vel concursum ad talem applicationem ex parte sua necessarium. Et hoc satis est, ut dicatur, ex se velle etiam hæc media præstare, saltem voluntate antecedente et simplici, ac proportionata intentioni finis. Non tamen cogitur, ex vi illius affectus circa finem, immutare ordinem aliarum causarum, ut talia media cum effectu applicentur, quia hoc excedit limitationem illius affectus, et conditionem in ejus objecto inclusam."

Et hic diligenter adnotari debet, ex S. Thoma (*De Malo*, quæst. 5. a. 2.), quod "parvulo defuncto cum originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni ad visionem divinam propter privationem originalis justitiæ." Et iterum, cum eodem S. Doctore (quæst. cit. a. 3.), quod "se privari tali bono animæ puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident;" et "quod pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriæ, quam ignorant; non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum, quæ cognoscunt" (ibid. ad 4.).

ARTICULUS SEXTUS

De existentia et certitudine prædestinationis.

Prædestinatio, *latissimo sensu*, significat quodcumque decretum Dei de existentia cujuslibet operis ad extra decernens; *strictiori autem sensu* sumitur aliquando pro dispositione divina quæ spectet sive salutem æternam creaturarum rationabilium, sive debitam eis pœnæ pro peccatis admissis retributionem. Hoc sensu S. Augustinus loquitur in libro 2. *De peccat. merit. et remiss.*, n. 26., ubi ait: "Prædestinatio igitur Dei semper in bono est, *aut ad retributionem justitiæ, aut ad donationem pertinens gratiæ.*"—Attamen frequentiori usu apud Patres, et juxta communem nunc in Ecclesia loquendi modum, æterna dispositio sempiterni interitus in retributionem justitiæ pro peccatis, prædestinatio non dicitur, sed *reprobatio.*

Strictim itaque ac *proprie* accepta prædestinatio dicitur ea divinæ providentiæ pars, quæ est dispositio beneficiorum Dei adducentium homines ad vitam æternam.

Verum prædestinatio, proprio sensu accepta, adhuc multiformiter dividitur, et usurpatur.—Etenim sumi potest

1. pro prædestinatione *completa*, seu *adæquata*, et hæc est dispositio tum gratiarum omnium efficaciter hominem perducentium ad salutem æternam, tum salutis ipsius; adeoque est ea quæ refertur ad totam seriem operum supernaturalium et beneficiorum Dei relate ad hominem de facto gloriam æternam assecuturum, a prima scilicet vocatione illius ad fidem, usque ad collationem æternæ beatitudinis. Hanc prædestinationem completam, seu adæquatam, S. Augustinus definivit quum dixit (*De dono persev.* c. 14. n. 35.): "Hæc est prædestinatio Sanctorum, nihil aliud: *præscientia scilicet, et præparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.*" De eadem prædestinatione S. Thomas ait (1. q. 23. a. 2.): "Est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens;" vel (ibid. a. 3.): "est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem,"—adeoque "includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam."

2. Prædestinatio potest sumi prout est *incompleta*, seu *inadæquata*; et etiam hæc vel ad gratiam seorsim, vel ad gloriam seorsim spectatam. Quinimmo prædestinatio inadæquate sumpta, prout est ad gratiam, potest *magis minusve incomplete* sumi; quatenus nempe vel totam seriem gratiarum ante assecutionem gloriæ, vel fidem tantum, aut justificationem, aut justitiæ augmentum respicit. Quare S. Augustinus de Deo loquens qui ad salutariter agendum dat gratiam, et opera salutaria eorum qui salutariter agunt operatur, ait (*De dono persev.* c. xvii. n. 41.): "In sua quæ falli mutarique non potest præscientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam, est *prædestinare*. Sicut autem ille quem castum futurum esse præscivit, quamvis id incertum habeat, agit ut castus sit: ita ille quem castum futurum prædestinavit, quamvis id incertum habeat, non ideo non agit ut castus sit, quoniam Dei dono se audit futurum esse quod erit.... Quod autem dixi de castitate, hoc de fide, hoc de pietate, hoc de caritate, de perseverantia, et, ne pergam per singula, hoc de omni obedientia qua obeditur Deo veracissime dici potest."

Ex dictis patet, prædestinationem, proprio sensu acceptam et completam, seu adæquatam, posse dividi in prædestinationem *ad fidem*, in prædestinationem *ad salutem inchoatam*, idest ad justificationem, et in prædestinationem *ad salutem consummatam*, idest ad gloriam.

In Sacris Litteris frequenter *prædestinatio* adhibetur ad significandam æternam Dei voluntatem misericordem et efficacem conferendi beneficia supernaturalia communia omnibus Christianis, vel saltem Christianis justis. Et eodem sensu hæc alia adhibentur vocabula, scilicet, *electio*, *propositum*, et his correspondentia, idest, *electi*, *dilecti*, *salvati*, et similia.—Ad exemplum perpendantur ea quæ fidelibus omnibus scribit S. Paulus in ep. ad Eph. c. i. v. 1–11.: "Paulus Jesu Christi per voluntatem Dei, omnibus sanctis, qui sunt Ephesi, et fidelibus in Christo Jesu.... Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo, *elegit* nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui *prædestinavit* nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, *secundum propositum* voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratifi-

cavit nos in dilecto filio suo.... In quo etiam et nos sorte vocati sumus, *prædestinati secundum propositum* ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ."—Similiter attendantur sequentia. In ep. ad Rom. xi. 5–7., Apostolus loquens de omnibus Judæis credentibus in Christo ait: "Sic ergo et in hoc tempore reliquiæ [Israel] *secundum electionem gratiæ* salvæ factæ sunt.... Quod quærebat Israel, hoc non est consecutus; *electio* autem [omnes ex Judæis credentes] consecuta est, cæteri vero excæcati sunt." In I. ad Thessal. c. i. v. 4., de omnibus "Ecclesiæ Thessalonicensium," ait: "Scientes, fratres, *dilecti* a Deo, *electionem* vestram, quia Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute."—S. Petrus epistolam suam primam ita inscribit (I. Petr. i. v. 1.): Petrus Apostolus Jesu Christi, *electis* advenis [fidelibus ex Judæis] dispersionis Ponti, Galatiæ, Cappadociæ, Asiæ et Bithyniæ."

Prædestinationem adæquatam dari, illam scilicet, quæ est dispositio totius seriei gratiarum efficacium perducentis hominem ad æternam salutem, et ipsiusmet salutis, negaverunt non solum omnes qui divinam providentiam circa res mundanas actionesque hominum nullam esse dixerunt, sed etiam, immo speciali modo, Pelagiani et Semipelagiani, qui contendebant hac divina prædestinatione admissa, libertatem hominum penitus perimi, eosque vel ad socordiam, vel ad desperationem sine dubio impelli. Horum errores S. Augustinus, aliique Patres impugnaverunt.

Singularem autem de prædestinatione sententiam, Ambrosius Catharinus Ordinis Prædicatorum theologus, celebritatis non mediocris, inter Catholicos proposuit. Etenim duplicem putavit esse ordinem hominum salvandorum, unum, nempe, eorum quos Deus prædestinavit ad gloriam, statuens eis tot tamque efficacia salutis media ut fieri non posset quin ad vitam perducerentur æternam; et alterum salvandorum ordinem, nempe illorum qui communi providentiæ relicti sunt, ac communibus auxiliis adjuti, quos prænovit utique Deus æternam vitam esse assecuturos, verum non prædestinavit. Catharini tamen sententiam nonnulli benignius exponere conati sunt, existimantes eum non tenuisse quosdam solummodo ex iis qui de facto salvantur fuisse prædestinatos, sed solum putavisse quosdam *ante* prævisa eorum merita per efficacissima gratiæ

auxilia Deum ad gloriam prædestinasse, alios vero *post* prævisa eorum merita, communibus gratiæ auxiliis eisdem collatis acquisita.

Calvinistæ, præter alios de prædestinatione errores, in eo etiam errant quod dicunt unumquemque fidelium debere prædestinationis suæ certum esse, cum fides, quæ sola juxta ipsos justificat hominem, non sit, aiunt, nisi electorum, et, semel accepta, nulla umquam ratione amitti possit.

Concilium Tridentinum hos Calvinistarum errores damnavit, sessione 6. canone 15., qui ita se habet: "Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum, anathema sit;"—et canone 16., quo definivit: "Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit."—Idem Concilium, cap. 12. et 13. docuit: "Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum: quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est, Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit; quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum qui cadit, restituere; nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant; et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate. Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam renati sunt de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo: in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus: si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis."

His prænotatis, pro catholica veritate sit

THESIS XL.

Datur vera pro omnibus, qui salutem æternam assecuturi sunt, prædestinatio; certa quidem et immutabilis in se, nobis vero minime certa: et ideo nemo in hac vita mortali, sine speciali revelatione, certus esse potest de sua prædestinatione.

I. *Prima pars* thesis, in qua defendimus prædestinationem divinam dari pro omnibus qui salutem æternam consequuntur, probatur ex Scripturis.

Nam Christus matri filiorum Zebedæi petenti (Matth. xx. 21.): "Dic, ut sedeant hi duo filii mei, unus ad dexteram tuam, et unus ad sinistram in regno tuo," respondit (v. 23.): "Calicem quidem meum bibetis: sedere autem ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus *paratum est* a Patre meo."—Et in eodem Evangelio (Matth. xxv. 34.), Christus iis qui ad æternam gloriam assumuntur, dicit: "Venite, benedicti Patris mei, possidete *paratum* vobis regnum a constitutione mundi."—S. Paulus, ad Rom. viii. v. 29–30., ait: "Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit."

Hanc prædestinationem, quam aperte in testimoniis citatis Sacræ Litteræ docent, præ cæteris Patribus S. Augustinus defendit contra Pelagianos et Semipelagianos; et ipsa ratio theologica demonstrat, nam nihil Deus in tempore facit, quod non præordinaverit ab æterno esse faciendum, et, ut ait S. Augustinus (*De dono persev.* c. 17. n. 41.): "Dona quæ quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse præscivit, et in sua præscientia præparavit." Si ergo quibusdam Deus fidem, justificationem, perseverantiam usque in finem et gloriam donat, profecto hæc se illis donaturum esse præscivit, et in sua præscientia eadem eis præparavit, ac proinde illos prædestinavit.

Secunda pars thesis, qua certitudo immutabilis prædestinationis *in se* inspectæ statuitur, evidens est ex demonstratione de prædestina-

tionis existentia. "Præscientia" enim "et præparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur," nequit esse, ut patet, quoad se mutabilis et incerta. Quare Apostolus dixit in textu superius citato (ad Rom. viii. v. 30.): "Quos autem prædestinavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit."

Eamdem prædestinationis certitudinem explicans S. Augustinus (*de Corrept. et gr.*, c. 9. n. 14.) aiebat de prædestinatis: "Horum si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus."

Et S. Prosper (*in resp. ad obj.* 12. Vincent.): "Prædestinatio Dei, etsi apud nos," inquit, "dum in præsentis vitæ periculis versamur, incerta est; apud illum tamen, qui fecit, quæ futura sunt, incommutabilis permanet."

Similiter S. Fulgentius (lib. *de fide*, c. 35.): "Firmissime tene," ait, "et nullatenus dubites.... neque perire posse aliquem eorum quos Deus prædestinavit ad regnum cœlorum, nec quemquam eorum quos Deus non prædestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari."—Et in opere *De Veritate prædestinationis*, lib. 3. c. 4–5.: "Prædestinationis," inquit, "ita manet æterna firmitas et firma æternitas, non solum in dispositione operum, verum etiam in numero personarum, ut nec de illius numeri plenitudine quispiam salutis æternæ gratiam perdat, nec extra illius numeri quantitatem ad donum salutis æternæ perveniat. Deo enim, qui scit omnia antequam fiant, sic non est incertus prædestinatorum numerus, sicut dispositorum operum dubius apud eum non invenitur effectus. Apud se habet certissimum numerum prædestinatorum ille qui eos in adoptionem filiorum per Christum prædestinavit: quia in mensura et numero et pondere cuncta disposuit.... Illi ergo numero nec aliquis additur, nec aliquis demitur; quia idem numerus secundum propositum Dei prædestinantis impletur. Nam quia secundum propositum voluntatis suæ Deus sanctos suos prædestinavit, de quo scriptum est, quia *omnia quæcumque voluit, fecit* (Psal. cxiii. 3.); ita nemo potest ejus mutare prædestinationem, sicut nullus potest ejus vincere voluntatem. Quod si numerus ille certus non est apud Deum, aut divina scientia fallitur, aut voluntas divina mutatur, aut divina virtus adversitate qualibet superatur. Quod si aliquid horum soli possunt impii

dicere, aut forte nec impius aliquis audet horum dicere aliquid, nemo divinam prædestinationem neget: quandoquidem illius Dei prædestinatio vera prorsus asseritur, cujus et scientia irreprehensibilis, et voluntas incommutabilis, et virtus insuperabilis invenitur."

Tertia pars thesis dicit neminem, absque peculiari revelatione, certum esse suæ prædestinationis. Id autem clarissime demonstratur.

Etenim, ut posset alicui, vera certitudine, constare, absque revelatione, se esse in numero prædestinatorum, deberet ei, absque revelatione, constare certo, se esse aut fore justum coram Deo, et in justitia se usque ad mortem esse permansurum. Atqui id nemini, absque speciali a Deo revelatione, constare potest. Ergo.

Major patet; nam "quos justificavit [Deus], illos et glorificavit" (ad Rom. viii. 30.); et "qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit" (Matt. x. 22.; xxiv. 13.).

Minor ex apertissimis Sacrarum Litterarum testimoniis constat. Etenim,

a) Scripturæ passim docent nos *gratis* justificari, seu nos mereri non posse *de condigno* gratiam justificantem. Sit ad exemplum illud (ad Rom. iii. 24.). "Justificati gratis per gratiam ipsius."

b) Scripturæ aperte declarant incertitudinem acceptæ justificationis. In libro enim Ecclesiastæ (ix. 1.) legitur: "Nescit homo utrum amore an odio dignus sit."—Nec dici potest, ut Calvinistæ contendunt, sensum horum verborum esse, hominem non posse *ex eventis externis* cognoscere an sit amore vel odio dignus, nam versu sequenti (v. 2.) illius incertitudinis ratio hæc indicatur, scilicet: "eo quod universa æque eveniant justo et impio." Hanc interpretationem excludit primum comma ejusdem versus 2. ab adversariis citati, quod sic se habet: "Sed omnia in futurum servantur incerta."—Sane id falsum esset, et in futurum non servaretur incertum, an esset homo amore aut odio dignus, si aliqua alia ratione, licet non ex eventis externis, certo posset ipse cognoscere se esse justum.

c) Scripturæ incertitudinem tum justificationis, tum perseverantiæ in justitia usque ad finem evidenter prædicant, cum omnes fideles ad timorem salutarem concipiendum et custodiendum hortantur. Ait enim Paulus, ad Rom. xi. 20.: "Tu fide stas, noli altum sapere, sed time;"

—et iterum, ad Philip. ii. 12.: "Cum metu et tremore vestram salutem operamini."

d) Demum incertitudo, de qua loquimur, inculcatur in Scripturis exemplo Pauli, dicentis (I. ad Cor. iv. 4.): "Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum;" et (ibid. ix. 27.): "Castigo corpus meum in et servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar."—Porro, "si Paulus," verbis S. Joannis Chrysostomi (in I. ad Cor. hom. xxiii. n. 2.), interrogabo, "si Paulus hoc timuit postquam prædicavit et factus est angelus, totiusque orbis patrocinium suscepit, quid nos dixerimus?"

Quapropter jure merito S. Augustinus (lib. *De corrept. et gratia*, c. 13. n. 40.) aiebat: "Quis ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero prædestinatorum se esse præsumat? Quia id occultari opus est in hoc loco, ubi sic cavenda est elatio, ut etiam per satanæ angelum, ne extolleretur, tantus colaphizaretur Apostolus. Hinc Apostolis dicebatur, '*Si manseritis in me*' (Joan. xv. 7.): dicente illo qui eos utique sciebat esse mansuros. Et per prophetam, '*Si volueritis et audieritis me*' (Is. i. 19.), cum sciret ipse in quibus operaretur et velle. Et similia multa dicuntur. Nam propter hujus utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam qui bene currunt, timeant, dum occultum est qui perveniant; propter hujus ergo utilitatem secreti, credendum est quosdam de filiis perditionis, non accepto dono perseverandi usque in finem, in fide quæ per dilectionem operatur incipere vivere, et aliquandiu fideliter ac juste vivere, et postea cadere, neque de hac vita priusquam hoc eis contingat auferri. Quorum si nemini contigisset, tamdiu haberent homines istum saluberrimum timorem, quo vitium elationis opprimitur, donec ad Christi gratiam, qua pie vivitur, pervenirent; deinceps jam securi numquam se ab illo esse casuros. Quæ præsumptio in isto tentationum loco non expedit, ubi tanta est infirmitas, ut superbiam possit generare securitas. Denique etiam hoc erit; sed tunc, quod jam est in Angelis, etiam in hominibus erit, quando ulla superbia esse non poterit."

Et S. Gregorius Magnus in epistola ad Gregoriam, quæ "omnipotentem Dominum ferventer diligebat," his verbis (*Epist.* lib. 7., ep. 25.) egregium pro re nostra testimonium reddens, dicebat: "Quod vero dulcedo tua in suis epistolis subjunxit importunam se mihi existere, quo-

adusque scribam, mihi esse revelatum quia peccata tua dimissa sunt; rem difficilem etiam et inutilem postulasti: difficilem quidem, quia ego indignus sum cui revelatio fieri debeat; inutilem vero, quia secura de peccatis tuis fieri non debes, nisi cum jam in die vitæ tuæ ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quæ dies quousque veniat, semper suspecta, semper trepida metuere culpas debes, atque eas quotidianis fletibus lavare. Certe Paulus apostolus jam ad tertium cœlum ascenderat, in paradisum quoque ductus fuerat, arcana verba audierat, quæ homini loqui non liceret (II. Cor. xii. 2., 3., 4.), et tamen adhuc trepidans, dicebat: "Castigo corpus meum, et servituti subjicio, ne forte aliis prædicans, ipse reprobus efficiar" (I. Cor. ix. 27.). Adhuc timet qui jam ad cœlum ducitur, et jam timere non vult qui adhuc in terra conversatur? Perpende, dulcissima filia, quia mater negligentiæ solet esse securitas. Habere ergo in hac vita non debes securitatem, per quam negligens reddaris. Scriptum est enim: "Beatus vir qui semper est pavidus" (Prov. xxviii. 14.). Et rursus scriptum est: "Servite Domino in timore, et exsultate ei cum tremore" (Psal. ii. 11.). In pauco ergo hujus vitæ tempore mentem vestram necesse est ut tremor teneat, quatenus per securitatis gaudium sine fine postmodum exsultet."

Contra thesim modo vindicatam, objicitur:

1. Statuta divina prædestinatione hominum certâ in se ac immutabili, sequitur homines non esse liberos in actibus quibus ad cœlestem beatitudinem tendunt; vanam eorum esse sollicitudinem pro assecutione æternæ salutis; inutilem eorum laborem ut sancte vivant; et unumquemque posse ita recte ratiocinari: si prædestinatus sum, quidquid egero, salvabor; si autem non sum prædestinatus, quidquid egero, non salvabor.—Porro hæc falsa et perniciosa esse nemo non videt.

Resp. Neg. omnes has consecutiones; prædestinatus enim, ad æternæ salutis assecutionem non adducitur, nisi per actus supernaturales liberos et meritorios; loquimur namque de adultis, de quibus agitur in objectione,—et reprobus nonnisi ex retributione justa pro peccatis ab eo libere patratis excluditur ab æterna gloria.

Egregie S. Bonaventura hac de re loquitur in 1. Sent., Dist. 40. a. 2. q. 2.; eum audiamus.

Quæstio quam Doctor Seraphicus sibi proponit hæc est: "An præ-

destinatio ponat necessitatem in eventu;" et quæstioni propositæ, ita respondet: "Dicendum quod est dicere certitudinem a parte rei evenientis, et a parte Dei præordinantis. Si loquamur de certitudine a parte rei evenientis, cum hæc dicatur contra contingentiam, sic dico quod non est major certitudo in numero electorum, quam sit in numero aliorum futurorum contingentium; quia pendet eventus nostræ salutis et damnationis ex nostri arbitrii libertate. Si autem loquamur de certitudine a parte Dei præcognoscentis, sic certus est eventus salutis nostræ certitudine infallibilitatis, quia divina præscientia non fallitur; et ideo evenit, ut præscivit. Certus etiam est certitudine immutabilitatis, quia divina dispositio et ordinatio non variatur, ut modo eligat unum, et modo alium; sed qui semel electus est, semper fuit, et erit, et non alius."

Quamobrem, in responsione ad 6. difficultatem, ait: "Ad illud quod objicitur, quod si ita evenit, tunc frustra laborat præscitus et prædestinatus; dicendum quod illud est argumentum, quod ducit eos in torporem, et impietatis excusationem: et ideo primo ostendendum est eos stulte arguere, inferendo a simili, dicendo sic: Deus prædestinavit utrum tu debeas cras vivere, an non: ad quid ergo comedis et bibis? Qui sic argueret, et tali rationi consentiret, argueretur dementiæ: similiter in proposito. Secundo respondetur argumentando: Tu dicis quod Deus prædestinat; et ego dico quod Deus, tanquam justus judex, juste remunerat; nullum bonum ergo irremuneratum, nullum malum impunitum; ergo nullus laborat sine fructu, nullus torpet sine damno. Et propterea dicendum, quod prædicta argumentatio deficit; procedit enim ac si Deus prædestinaret et præsciret in eventum omnem; sed non prædestinat hominem ad salutem, nisi per merita; nec reprobat, ut perveniat in damnationem sine meritis. Et ideo non solum est nostra salus ex parte Dei, sed ex parte nostra; et cum ipse velit omnes salvos fieri, et omnibus gratiam impertiri, solum ex nostra malitia, vel negligentia, venit defectus nostræ salutis."

2. In II. Petr. i. 10. dicitur: "Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis." Ergo prædestinatio *in se* non est certa.

Resp. N. Conseq.—Etenim S. Petrus vel de electione *absoluta ad fidem et gratiam* et *de electione ad gloriam conditionata* loquitur, et sensus verborum ejus est: Satagite, ut per bona opera perseveretis in fide et

gratia, et sic certam faciatis electionem vestram ad gloriam; nam eo ipso quod facti estis fideles et justi, destinati estis ad gloriam, non quidem absolute, sed conditionate, nimirum si in gratia sanctificante, quam accepistis, usque ad finem vitæ permaneatis:—vel *solum* loquitur *de electione ad gloriam*, et sensus citati textus hic est: Satagite ut per bona opera vestra, innotescat, prout potest in hac mortali vita, vos esse prædestinatos. Porro ex neutro sensu sequitur, prædestinationem divinam adæquatam, de qua agimus, non esse *in se* certam et immutabilem.

3. In Apocal. iii. 11. legitur: "Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam."—Ergo potest perdi et acquiri corona, et prædestinatio, quæ spectat hanc coronam, non est certa.

Resp. Dist. Conseq.—Potest perdi et acquiri corona, prout significat *gratiam sanctificantem* et fidelem mandatorum divinorum observantiam, *C.* prout significat *cœlestem gloriam*, *Subd.* quatenus præcise corona hæc est ex nostro merito *C.* quatenus est ex prædestinatione *N.*—"Corona," ait S. Thomas (1. q. 23. a. 6. ad. 1.), "dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divina; et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodam modo nostrum est; et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Job xxxiv. 24.: "Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis." Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis."

4. In I. Joan. v. 13. dicitur "Hæc scribo vobis, ut sciatis quoniam vitam habetis æternam, qui creditis in nomine Filii Dei." Ergo Scriptura dicit fideles certo scire se habere vitam æternam, seu certo scire se esse prædestinatos.

Resp. N. Conseq.—Nam S. Joannes in textu citato dicit fideles habere vitam æternam, non *in re*, sed *in spe* et *conditionate*, nimirum si in fide viva, idest cum charitate, usque ad finem perseverent. Quare in eadem epistola hortatur fideles ad perseverandum, ut ad vitam æternam eis

sub hac conditione promissam perveniant; ait enim, c. 2. v. 24–25.: "Vos quod audistis ab initio in vobis permaneat: si in vobis permanserit, quod auditis ab initio, et vos in Filio et Patre manebitis. Et hæc est repromissio, quam ipse pollicitus est nobis, vitam æternam." Et in v. 28. prosequitur: "Et nunc, filioli, manete in eo, ut cum apparuerit, habeamus fiduciam, et non confundamur ab eo in adventu ejus."

Eadem ratione intelligendi sunt nonnulli alii textus Scripturæ, similes ei quem modo exposuimus.

5. S. Paulus ait (II. ad Tim. iv. 7–8.): "Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex."—Ergo certus erat de sua prædestinatione.

Resp.—Etiamsi conclusio ex verbis Apostoli deducta, prout in objectione proponitur, admitteretur, ipsa nullatenus thesi officeret; nam hæc excludit casum specialis revelationis a Deo, et S. Paulus ex speciali revelatione cognovit suam ad gloriam prædestinationem, si eam tamen certo cognovit. Verum verba citata non significant Paulum certo scire se esse prædestinatum, sed solum dicunt eum *certa spe* a Domino expectare coronam justitiæ, et quidem sub conditione perseverantiæ; nam quod de se dicit, mox extendit ad omnes alios diligentes adventum Domini, de quibus utique certitudinem prædestinationis non habebat: "Reposita est mihi," ait, "corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex; non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus."

ARTICULUS SEPTIMUS

De causa prædestinationis.

Cum de prædestinationis causa inquirimus, non divini actus in se causam quærimus, ut patet—ille enim est realiter ipse Deus,—sed causam termini voliti in creatura; ac proinde quærimus an prædestinatio causam meritoriam habeat ex parte creaturæ, seu hominis, necne; de hominum namque prædestinatione, et quidem adultorum, in præsenti articulo disserendum est. "Cum prædestinatio," inquit S. Thomas (1. q. 23. a. 5.), "includat voluntatem, sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, q. 19. art. 5., quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum, scilicet, Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis qui diceret merita esse causam prædestinationis ex parte actus prædestinantis; sed hoc sub questione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua."

Insuper, ut status quæstionis adhuc clarius definiatur, animadvertendum est, eam moveri circa prædestinationem non *adæquate*, sed *inadæquate* sumptam, idest circa prædestinationem *ad gloriam tantum;* nam inter omnes theologos catholicos constat, prædestinationem *adæquate* sumptam, quatenus nempe totam seriem gratiarum et gloriæ collationem complectitur, omnino gratuitam esse et ante prævisionem meritorum, sicut ante prævisionem omnis meriti est prædestinatio ad primam gratiam, quæ omnino gratuita est, et meritis nostris mereri nequit, prout in Tractatu *de Gratia* demonstratur. Hoc sensu omnia merita supernaturalia quæ a prima gratia pendent, et nonnisi cum gratia Dei acquiruntur, doni rationem habent; et ipsa vita æterna a Paulo Apostolo appellatur *gratia*, dicens (ad Rom. vi. 23.): "gratia autem Dei, vita æterna, in Christo Jesu Domino nostro." Et ideo Concilium Tridentinum aiebat (sess. 6. cap. 16.): "Absit, ut christianus homo in seipso confidat vel glorietur et non in Domino; cujus tanta est

erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona."

Attamen Catholici omnes de fide etiam tenent bonis operibus ex gratia factis hominem justum apud Deum mereri; et vitam æternam, tamquam mercedem atque coronam, ab eo consequi. Quare Concilium Tridentinum, eadem sessione 6. capite 16. nuper citato, docebat: "Hac igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino; non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius. Et: Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem. Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, a justo judice sibi reddendam: non solum autem sibi, sed et omnibus, qui diligunt adventum ejus."—Et in canone 32. definiebat: "Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum: anathema sit."

Hæc veritas fidei, in Tractatu *de Gratia*, tamquam in suo proprio loco, contra hæreticos vindicatur.

Illud ergo quod solummodo inter catholicos theologos, circa rem de qua agimus, controvertitur, est, utrum efficax et absoluta prædestinatio hominum adultorum ad gloriam,—non enim de prædestinatione Angelorum in præsenti quærimus,—decreta fuerit a Deo gratis, ante prævisionem meritorum supernaturalium ex parte ipsorum hominum; vel nonnisi post prævisionem horum meritorum et ob hæc eadem merita.

Prædestinationem ante prævisa merita, tum Thomistæ et Augustiniani, tum Suarez aliique clarissimi doctores tenent; quamvis non eo-

dem modo rem omnes explicent, et in quibusdam inter se conveniant, in aliis discrepent.

Concorditer itaque dicunt, Deum in æternitate sua primo gratuita prædilectione, absolute ac efficaciter quosdam ex hominibus ad æternam gloriam prædestinasse, immo ad determinatum gradum et modum ejusdem gloriæ, et vi hujus gratuitæ prædestinationis, statuisse pro prædestinatis gratias efficaces in tempore conferendas; deinde, illas eisdem prædestinatis in tempore contulisse, et eos postquam ex collatis gratiis merita sibi comparaverint, ad æternam beatitudinem adduxisse. —Discrepant autem inter se patroni sententiæ hujus tum in signo in quo affirmant Deum gratis electos suos ad gloriam prædestinasse, tum in modo executionis decreti prædestinationis. Quidam cum Suaresio (*De prædest.* l. 1. c. 12.) contendunt in signo rationis ante prævisum originale peccatum electionem omnium prædestinatorum simul a Deo factam fuisse; alii vero dicunt eam post prævisum peccatum Adæ fuisse factam: —quidam, seu omnes qui scientiam mediam non admittunt, ad explicandam infallibilitatem prædestinationis in ordine executionis, propugnant existentiam decreti, quo Deus ab æterno statuit conferre electis gratias ab intrinseco efficaces, ut ad determinata merita et ad correspondentem gloriæ gradum pervenirent; alii autem, qui cum Suaresio scientiam mediam defendunt, infallibilem prædestinationis executionem dependenter ab ea scientia contendunt fieri, scilicet, per decretum quo Deus statuit conferre prædestinatis gratias quas, scientia media, cum consensu conjunctas, seu efficaces fore cognoscit, ut ita ad merita illa perveniant quibus respondet gradus gloriæ ipsis ante prævisionem meritorum a Deo absoluta voluntate prædestinatus.

Præterea, quoad non electos, theologi qui defendunt prædestinationem ad gloriam ante prævisa merita, vel dicunt eos ante prævisionem peccati originalis, vel post hanc prævisionem non fuisse comprehensos in prædestinatione ad gloriam, prout statuunt prædestinationem istam factam fuisse a Deo ante vel post prævisionem illius peccati. Hujusmodi exclusionem a numero prædestinatorum nomine *reprobationis negativæ* appellant;—et eam nonnulli dicunt esse meram *non electionem* ad gloriam,alii vero *positivum actum* quo Deus vult eos a gloria excludere, tamquam a beneficio indebito.

Qui vero post prævisa merita prædestinationem ad gloriam existi-

mant a Deo factam fuisse, tenent voluntate salvifica Deum, post prævisum peccatum originale, velle omnes homines salvos fieri, et pro omnibus ex eadem voluntate statuisse auxilia ad salutem consequendam sufficientia; quibusdam tamen hominibus, speciali benevolentia, gratias efficaces. Qui has gratias in tempore recipiunt, bene ac salutariter agunt, et merita sibi comparant. Propter hæc opera salutis meritoria, ab æterno prævisa, eos Deus ab æterno prædestinavit ad gloriam, ipsis suo tempore retribuendam.

Hanc sententiam, præter plurimos alios, defenderunt Molina, Lessius, Card. Toletus, Card. Sfrondatus, Frassen, Tournely, Kilber, et recentius Card. Franzelin, Jungmann, Hurter, aliique. De eadem sententia S. Franciscus Salesius Ecclesiæ Doctor ita P. Lessio, occasione libri ejus de prædestinatione, scribebat, 26. Augusti, an. 1618.: "Cognovi Paternitatem Vestram sententiam illam, antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa auctoritate, nobilissimam de prædestinatione ad gloriam post prævisa merita amplecti ac tueri. Quod etiam mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut Dei misericordiæ ac gratiæ magis consentaneam, ac amabilem existimavi: quod etiam tantisper in libello *de Amore Dei* indicavi."

Demum non defuerunt theologi, prout videre est apud Isambertum (in 1. q. 23.), qui neque unam neque aliam sententiam commemoratam totaliter rejicientes, dixerunt aliquos ex omnibus salvandis specialissima Dei providentia ante prævisa merita, reliquos vero, secundum communem providentiam supernaturalem post prævisa merita gratiæ fuisse prædestinatos.

Quam ex his sententiam eligimus ac propugnamus ostendit

THESIS XLI.

Adultorum prædestinatio ad gloriam fit a Deo post prævisa eorum merita supernaturalia.

I. Thesis probatur *ex Scripturis;* atque inprimis ex cap. xxv. Matt. v. 34. et seq., ubi hæc leguntur verba: "Tunc dicet rex his, qui a dextris ejus erunt: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: esurivi enim, et dedistis mihi manducare: sitivi et dedistis mihi bibere, etc."

Ex his verbis, sequens deducitur argumentum: Præparare regnum cœlorum propter opera misericordiæ est prædestinare gloriam post prævisa merita et propter merita.—Atqui in verbis citatis regnum cœlorum dicitur præparatum propter opera misericordiæ, ut patet ex particula causali '*enim*,' quæ indicat rationem propter quam regnum cœlorum paratum fuit.—Ergo.

Ut vim clarissimi hujus testimonii elidant, adversarii nostrii dicunt in textu citato per particulam causalem *enim* significari dumtaxat causam *collationis*, non *prædestinationis* gloriæ; nam particula *enim*, aiunt, referri debet ad verbum '*possidete*,' quod conjungitur cum præcedente verbo '*Venite*,' et significat executionem decreti prædestinationis, seu collationem gloriæ, non autem ad verbum '*paratum*,' quo significatur ipsius gloriæ prædestinatio. Hanc interpretationem textus confirmant ex eo quod in sententia, citatis verbis contenta, enuntietur *directe* collatio gloriæ per verbum '*possidete*,' præparatio vero ejusdem gloriæ, seu prædestinatio *indirecte*, verbo '*paratum*;' porro, aiunt, ratio quæ subnectitur, quæque particula causali '*enim*,' exprimitur, referri debet ad id quod in sententia *directe* enuntiatur, non autem ad illud quod *indirecte* tantum est indicatum.

Sed præpostera hæc interpretatio textus non uno ex capite refutatur. Revera eidem obstant:

a) *ipsa verba textus*;—nam sicut ambigi non potest ea esse intelligenda juxta obvium sensum, cum non solum generalis regula pro interpretatione Scripturarum id præscribat, sed etiam ex speciali ratione sententia judicis quæ in textu enuntiatur idipsum exigat; ita in dubium revocari nequit, verba textus obvio sensu indicare causam non solum collationis æternæ gloriæ, sed et præparationis, seu prædestinationis illius gloriæ. Etenim quando in *unica* sententia enuntiatur duplex actus relatus ad idem objectum, et continuo additur hujus sententiæ ratio, nemo non dicit hanc rationem, juxta obvium sensum, respicere totum complexum illius sententiæ, seu utrumque actum in ea sententia significatum. Porro textu superius citato in unica sententia regis duplex actus relatus ad idem objectum enuntiatur; nam cum dicitur: '*Possidete paratum vobis regnum*,' unica sententia, indicatur tum *collatio* tum *præparatio* regni;—hujus unicæ sententiæ continua additur ratio, nam immediate sequitur in textu: "*esurivi enim et dedistis mihi manducare*," etc. Ergo

hæc ratio, juxta sensum obvium, qui omnino retinendus est, respicit tum collationem, tum præparationem *regni*, seu *æternæ gloriæ*.

Neque illud adversariis ullatenus concedendum est, nimirum, in sententia regis de qua agimus, *directe* enuntiari *dumtaxat* collationem gloriæ, *indirecte* vero præparationem; nam, etsi de præparatione regni loquatur rex dum illius possessionem actu confert, unum et aliud tamen simul ac directe dicere vult, ac proinde unica enuntiatione significat, scilicet, *conferri* ab eo *tunc* regnum, et *præparatum* illud *fuisse* a constitutione mundi;—quapropter de utroque rationem statim subjungit.

Sed, ex mera suppositione, adversariis concedatur collationem regni in sententia regis enuntiari directe, et regni præparationem indirecte; Quid inde? Annon de eo quod indirecte dicitur, ratio etiam subjungi potest?

Quinimmo, etiamsi statueretur, ad unum tantum membrum sententiæ complexæ, seu ad unum tantum actum ex duobus in ea expressis, rationem, quæ continuo additur, referendam esse; id non proficeret adversariis nostris, verum contra eos maxime militaret. Etenim tunc, juxta regulas obvias tum rectæ locutionis tum sinceræ interpretationis, ratio quæ additur referenda profecto esset ad propius seu ad immediate præcedens membrum sententiæ, idest ad verbum '*paratum*,' ita ut significaret rationem præparationis regni, seu prædestinationis; non autem ad remotius verbum '*possidete*,' ut solum rationem collationis regni significaret.

b) *sententia in reprobos*, quæ legitur eodem capite XXV. Matt., interpretationem nostram plane confirmat. Etenim (v. 41–42.): "Tunc [rex] dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus: esurivi enim et non dedistis mihi manducare: sitivi et non dedistis mihi potum:" etc.

Porro si hæc sententia cum alia de electis comparetur, illico manifeste patebit in utraque, eodem plane ordine, duo comprehendi, executionem nempe et præparationem; et eodem modo, quoad utramque sententiam, post enuntiationem complexam collationis et præparationis ejus quod confertur, subnecti sententiæ rationem, prout per particulam '*enim*' utrobique exprimitur. Sed a catholico negari nequit in sententia de reprobis rationem additam spectare tum executionem, tum præparationem pœ-

narum pro ipsis. Ergo eodem pacto admitti debet, in sententia de electis rationem additam spectare tum collationem regni, idest gloriæ, tum ejusdem regni præparationem, seu æternæ gloriæ prædestinationem.

Nullius autem valoris est evasio contra hoc argumentum ab adversariis nostris inventa in eo quod ignis dicatur "paratus diabolo et angelis ejus." Hoc incisum, aiunt, manifeste ostendit rationem adjectam "esurivi enim et non dedistis mihi manducare" non referri ad præparationem pœnarum, cum evidenter non sit hæc ratio cur ignis præparatus fuerit diabolo et angelis malis; sed referri tantum ad executionem reprobationis, seu ad præcedentem partem sententiæ "Discedite a me maledicti in ignem æternum:" quare verba sententiæ in reprobos quin confirment interpretationem nostram quoad sententiam in electos, adversus eam gravissimum argumentum præbent.

Verum cum constet apud catholicos præparationem pœnarum, seu decretum æternum Dei quo ad inferni pœnas damnantur reprobi, non esse nisi ob demerita, ratio quæ indicatur in sententia regis "esurivi enim, et non dedistis mihi manducare, etc.," non potest spectare tantum executionem reprobationis, sed etiam spectare debet præparationem ignis æterni pro illis quibus rex dicit, "Discedite a me, maledicti, in ignem æternum."

Præterea, illo commate "diabolo et angelis ejus," non significantur *unice* diabolus et angeli rebelles, sed *etiam* homines reprobi qui eos defectione a Deo imitati sunt, et diaboli sequaces atque ministri esse voluerunt. Qua de re Christus iniquis Judæis dicebat (Joan. viii. 14.): "Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere;"—et S. Paulus, ut legimus in Actibus Apostolorum (Act. xiii. 10.), Elymam magum, his verbis exagitabat: "O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli, inimice omnis justititiæ, non desinis subvertere vias Domini rectas;"—et S. Joannes in I. Epistola sua, c. iii. v. 8., generatim pronuntiat: "Qui facit peccatum ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat."

c) *scopus Christi* demonstrationis nostræ vim et perspicuitatem auget. Etenim nolebat sane Christus hoc tantum docere, nimirum, justos æternam gloriam esse consecuturos postquam bona opera supernaturalia in hac vita peregerint, et impios post mala opera hic patrata supplicium æternum esse passuros; sed simul, immo *præsertim*, inculcare volebat

gloriam ideo fuisse justis a Deo ab æterno decretam, quia ob bona eorum opera a Deo prævisa, eam meruerant, et ideo supplicium fuisse reprobis destinatum, quia ob mala eorum opera, a Deo ab æterno prævisa, illud erat eis juste retribuendum.—Hunc esse scopum Christi ostendit contextus capitis xxv. Matthæi, ubi legitur sententia de qua nunc agimus.

Nam Evangelista postquam in capite xxiv. retulerit Christum, discipulis fabricam Templi Jerosolymitani ostendentibus et mirantibus, prædixisse ejusdem Templi, totiusque urbis per Titum destructionem, necnon orbis universi in fine mundi excidium, simulque monuisse omnes ut strenue se pararent ad incertum diem mortis ac judicii; in cap. xxv. prosequens narrationem incœptam capite præcedenti, refert Christum ad assiduam vigilantiam et studium bonorum operum ut æternam gloriam obtinerent adhortatum fuisse omnes duabus parabolis, una scilicet, decem virginum expectantium adventum sponsi, altera talentorum, quæ herus famulis suis distribuit ad negotiationem et lucrum: et postremo ait Christum significationem harum parabolarum aperuisse, eamque confirmasse extremi judicii et sententiæ tam in pios quam in impios descriptione.

Constat ergo in parabolis decem virginum et talentorum, initio capitis xxv. Matthæi contentis, de eadem re Christum locutum fuisse ac in descriptione judicii, quæ habetur a versu 31. usque ad finem capitis, et illud præcipue in hac parte capitis docere voluisse, quod in parabolis immediate præcedentibus, familiari ac vividissima imagine proposuerat. Sed in duabus illis parabolis, gloria æterna exhibetur, non solum collata, sed volita et prædestinata propter merita. Ergo et in sententia extremi judicii, quæ ultima parte capitis indicatur, gloria æterna justis dicitur volita et prædestinata propter merita.—Duabus citatis parabolis gloriam exhiberi ut volitam et prædestinatam propter merita manifeste patet; nam in parabola decem virginum, sponsus non selegit ante opera illas quæ solæ ad nuptias admitti debebant, sed postquam viderit eorum opera, et *propter* hæc opera, elegit quinque prudentes ut intrarent secum ad nuptias, relictis foris quinque fatuis; quas utique etiam elegisset si ut cæteræ oleum habuissent in lampadibus.[1] —

[1] Brevem sed concinnam expositionem parabolæ virginum legimus, his verbis, in S. Hilarii *Comment.* in Matth. c. xxvii. n. 4.: "Sponsus," inquit "atque Sponsa, Dominus noster est in corpore Deus. Nam ut Spiritus carni [sponsus], ita Spiritui

Similiter in alia parabola talentorum, herus qui ea servis ad lucrum tradiderat, unicuique, non nisi prius ab eo acceperit quæ ex talentis lucratus fuerat præmium decernit, et hoc non nisi *ob reportatum lucrum statuit* unicuique. "Post multum vero temporis," ait Christus (Matt. xxv. v. 19–23.), "venit dominus servorum illorum, et posuit rationem cum eis. Et accedens qui quinque talenta acceperat, obtulit alia quinque talenta, dicens: Domine quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratus sum. Ait illi dominus ejus: Euge serve bone et fidelis, *quia* super pauca *fuisti fidelis*, super multa *te constituam*, intra in gaudium domini tui. Accessit autem et qui duo talenta acceperat, et ait: Domine, duo talenta tradidisti mihi, ecce alia duo lucratus sum. Ait illi dominus ejus: Euge serve bone et fidelis, *quia* super pauca *fuisti fidelis*, super multa *te constituam*, intra in gaudium domini tui."

d) *Demum interpretatio verborum Christi a Patribus tradita*, ea quæ hucusque diximus plene confirmant. Audiamus unum, ad exemplum, S. Joannem Chrysostomum, qui (*in Matth.* hom. 79. al. 80. n. 2.), exponens illud, "*Venite benedicti Patris mei, hereditate possidete paratum vobis regnum ante constitutionem mundi*," quod græce legitur: "Δεῦτε οἱ

caro sponsa est. . . . Primo autem progressu, vitæ hujus officiis, occurrere in resurrectionem quæ est a mortuis præparamur. Lampades igitur, animarum splendentium lumen est, quæ sacramento baptismi splenduerunt. Oleum, boni operis est fructus. Vasa, humana sunt corpora, intra quorum viscera thesaurus bonæ conscientiæ recondendus est. Vendentes sunt hi, qui misericordia fidelium indigentes, reddunt ex se petita commercia, indigentiæ suæ scilicet satietate, boni operis nostri conscientiam veneuntes. Hæc enim indefessi luminis copiosa materies est, quæ misericordiæ fructibus et emenda est et, recondenda. Nuptiæ, immortalitatis assumptio est, et inter corruptionem atque incorruptionem ex nova societate conjunctio. Mora sponsi, pœnitentiæ tempus est. Exspectantium somnus, credentium quies est, et in pœnitentiæ tempore mors temporaria universorum. Nocte media clamor, cunctis ignorantibus tubæ vox est, Domini præcedentis adventum, et universos ut obviam sponso excant excitantis. Lampadum assumptio, animarum est reditus in corpora: earumque lux, conscientia boni operis elucens, quæ vasculis corporum continetur. Prudentes virgines hæ sunt, quæ opportunum in corporibus operandi tempus amplexæ, in primum se occursum adventus dominici præparaverint. Fatuæ autem, quæ dissolutæ ac negligentes, præsentium tantum sollicitudinem habuerint; et immemores promissorum Dei, in nullam se spem resurrectionis extenderint. . . . Quibus morantibus, sponsus ingressus est; atque una cum eo in nuptias sapientes, quæ comparato lampadum lumine operiebantur, introeunt, id est, in cœlestem gloriam sub ipso statim adventu dominicæ claritatis incedunt (v. 10.). Et quia jam pœnitentiæ nullum est tempus, fatuæ accurrunt, aperiri sibi aditum rogant. Quibus respondetur a sponso, quia *nescio vos* (v. 12.). Non enim in officio advenientis adfuerant, neque ad vocem tubæ excitantis occurrerant, neque introeuntium comitatui adhæserant: sed morantes et indignæ, introeundi ad nuptias tempus amiserant."

εὐλογημένοι τοῦ Πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ [πρὸ] καταβολῆς κόσμου," ait:—"Hoc nomen quot quantisque bonis æquiparari potest, quod benedicti sint, et a Patre benedicti? Et undenam tanto honore dignati sunt? quænam causa fuit? *Esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitivi, et potum dedistis mihi*, etc. Quanti honoris, quantæ beatitudinis verba? Non dicit, Accipite, sed, *Hereditate possidete*, quasi proprium, quasi paternum et vestrum, jam olim vobis debitum. Antequam enim essetis, inquit, hæc *vobis parata erant*, quia sciebam vos tales esse futuros."

Secundo, thesis nostra probatur ex I. ad Cor. ix. v. 24–25.; ubi hæc leguntur: "Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis. Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam." —In his verbis Apostolus dicit æternam gloriæ coronam ita nobis a Deo esse propositam, cursu salutari, seu bonis operibus, obtinendam, sicut corona corruptibilis mundani honoris obtinenda proponitur eis qui currentes in stadio pro præmio certant. Atqui manifestum est coronam hanc non solum non dari, sed etiam *non decerni*, nisi post visum cursum, et *ob* victoriam in cursu reportatam. Ergo et corona gloriæ non solum non datur, sed etiam non decernitur, seu prædestinatur, nisi post prævisum a Deo cursum nostrum salutarem, seu post prævisa opera nostra supernaturalia.

Simile illi quod perpendimus, aliud testimonium ejusdem Apostoli legitur in I. ad Tim. iv. 7–8. Etenim de seipso loquens, ait: "Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo *reposita* est mihi corona justitiæ, quam *reddet* mihi Dominus in illa die, justus judex; non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus."—Hic S. Paulus æternam gloriam dicit esse *coronam justitiæ* quatenus *reposita est*, seu quatenus est præparata; adeoque significat præparationem seu prædestinationem illius gloriæ fieri non omnino gratuito et ante prævisionem meritorum nostrorum, sed post hanc prævisionem et ita ut propter hæc merita præmium decernatur.

III. Insuper demonstratur thesis ex illis Scripturarum locis, in quibus *divina volitio gloriæ dandæ* exhibetur *ut mere conditionata ante meritorum prævisionem*. Ita, ex. gr., in Epistola ad Romanos, xi. 22–23.: "Vide ergo bonitatem et severitatem Dei: in eos quidem, qui ceciderunt, severitatem: in te autem bonitatem Dei, *si permanseris in bonitate, alioquin et tu excideris. Sed et illi, si non permanserint in incredulitate, inserentur;* potens est enim Deus iterum inserere illos."

IV. Sed jam *ex doctrina Patrum* thesis nostra probetur. Citabimus speciminis gratia ex græcis Patribus sequentes.

S. Irenæus, in libro 4. *Contra Hæreses*, c. 39. et 40., hæc apertissima, pro ea quam tuemur sententia, loquitur, "Deus," ait (c. 39. n. 4.), "omnia præsciens, utrisque aptas *præparavit* habitationes: eis quidem qui inquirunt lumen incorruptibilitatis, et ad id recurrunt, benigne donans hoc quod concupiscunt lumen; aliis vero id contemnentibus et avertentibus se ab eo, et id fugientibus, et quasi seipsos excœcantibus, congruentes lumini adversantibus præparavit tenebras: et his qui fugiunt ei esse subjectos, convenientem subdidit pœnam.... Unus igitur et idem Deus Pater [ait c. 40. n. 1.], qui quidem concupiscentibus ejus communicationem, et perseverantibus in subjectione ejus, quæ sunt apud se præparata bona: principi autem abscessionis diabolo, et qui cum eo abscesserunt angelis æternum ignem præparans; in quem mittentur, inquit Dominus, illi qui in sinistra separati sunt.... Qui ergo regnum præparavit justis Pater, in quod assumpsit Filius ejus dignos; hic et caminum ignis præparavit, in quem dignos mittent ii, qui a Filio hominis missi sunt Angeli, secundum jussum Dei."

S. Epiphanius (*Adversus Hæreses*, hæresi 69. c. 68.) exponens hæc verba Christi, "Calicem quidem meum bibetis, sedere autem ad dexteram meam, vel ad sinistram, non est meum dare, sed quibus *paratum* est a Patre meo" (Matt. xx. 22.), ait: "Hoc divinus ipsius [Christi] ac sapiens sermo demonstrare voluit, nulla personarum acceptione, sed ex cujusque merito rem omnem transigi, Domini enim est conferre; confert autem unicuique pro dignitate meritorum. Unusquisque enim qui quod justum est præstitit, pro laboris sui ratione mercedem accipit; nec alteri tribuere licet, præterquam ei qui se dignum reddiderit. Dicam enim audacter: Ne ipsius quidem esse, nisi hoc modo dare, quamquam

hoc in ejus potestate situm est, sed quod nequaquam id velit.... Hic sensus est, *non est meum dare*, sed si laboraveritis, paratum erit vobis a Patre meo."

S. Cyrillus Alexandrinus (*in Epistolam ad Rom.* c. viii. 30.) allatis verbis Apostoli: "Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos vero justificavit, hos etiam glorificabit," ita prosequitur: "Consentaneum est quosdam speciosum incredulitati suæ prætextum obtendisse, inscitia sua deceptos, ac dicentes: Si, quos Deus præscivit secundum propositum et electionem, hi vocantur; nil mirum nondum nos credidisse, qui neque vocati fuimus neque prædestinati. Quibus sic occurremus: Qui nuptias fecit filio suo servos misit ad congregandos invitatos, qui tamen venire abnuerunt; quibus ii successerunt qui secundum peculiare propositum vocati fuerant. Repletum est igitur nuptiale triclinium discumbentibus. Igitur ne prioribus quidem, si accedere voluissent, ullum impedimentum objectum fuisse apparet; nemini autem injuriam facit præcognitio, neque vicissim quibuslibet prodest. Alioqui demonstrent, se quoque non fuisse præcognitos, qui sua incredulitate Deo vocanti injurii fuerunt. Sed et vocati revera fuerunt, et accesserunt quidam ad nuptias; neque tamen electi fuerunt, neque justificati, neque honore affecti. Cur id? inquam, Quia convenientem nuptiis vestem non induerant. Alioqui et ipsum Dominum nostrum Jesum Christum aperte dicentem comperimus: 'Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos' (Matth. xi. 28.). Ecce omnes ad se vocabat; nemoque adeo vocationis gratia caret: dum enim omnes dicit, neminem excludit. Nimirum *quos multo ante prævidit, quinam futuri essent, eos prædestinavit* ad futurorum bonorum participationem, eosdemque vocavit, ut per fidem in ipsum justificationem consequerentur, neque denuo jam peccarent. Gloria autem, constitutis semel in incorruptione et immortalitate, hæc omnia contulit."

S. Gregorius Nazianzenus (Orat. 37. n. 13–15.) hæc habet: "Quod enim salvamur, id et a nobis et a Deo esse oportet. Idcirco ait: *Non volentis*, id est, non solum volentis, nec *currentis* solum, sed etiam *miserentis Dei*. Ita quoniam velle quoque ipsum a Deo est, optimo jure totum Deo assignavit.... Jam illud quoque, quod alio loco dicitur atque intelligitur, mihique in mentem venit, superioribus adjungere for-

tasse necessarium fuit, ut meas opes vobis etiam largiar.... Postulavit ergo a Jesu mater illorum [filiorum Zebedæi], ut alterum ad dexteram, alterum ad sinistram collocaret. Quid ad hæc Salvator? Primum quærit, an calicem bibere queant, quem ipse bibiturus erat. Ut autem id quoque professi sunt atque affirmarunt, ac Salvator ipse assensus est (futurum enim norat, ut illi quoque eumdem calicem haurirent, ac martyrio perfungerentur): quid subjunxit? *Calicem quidem bibent: collocare autem eos ad dexteram et sinistram, non est meum hoc dare, sed quibus datum est.* Nihil igitur mens dux et gubernatrix? nihil ratio? nihil philosophia? nihil jejunasse? nihil noctes insomnes duxisse? nihil humum pro strato habuisse? fontes lacrymarum profudisse? Nihil quidquam horum profuerit; sed sorte quadam ac lege fatali, et Jeremias sanctificatur, et alii ab ipsa vulva rejiciuntur?... Illic quoque his verbis, *Et quibus datum est*, hoc adjunge, *qui digni sunt;* quique ut tales sint, non modo a Patre acceperunt, sed sibi ipsis etiam dederunt."

S. Joannes Damascenus non uno in loco doctrinam quam vindicamus inculcat. Quædam citabo. In opere *de Fide Orthodoxa*, lib. 2. c. 29. dicit: "Illud autem nosse oportet, rerum agendarum electionem quidem in nobis sitam esse, probarum verum actionum finem Dei auxilio adscribendum, *secundum præscientiam suam opem juste ferentis illis, qui recta conscientia bonum amplecturtur;* e contra derelictioni Dei malum hominem secundum præscientiam suam juste deserentis." — Quare paulo post subjungit: "Hoc itidem nosse oportet, Deum primaria et antecedente voluntate velle omnes salvos esse, et *regni sui compotes fieri.* Non enim nos ut puniret, condidit; sed quia bonus est *ad hoc ut bonitatis suæ participes essemus.* Peccantes porro puniri vult, quia justus est."

In eodem opere, lib. 4. c. 19. hæc consideratione dignissima docet, utpote quæ unam ex præcipuis objectionibus adversariorum nostrorum refutant. "Scire illud attinet," ait, "moris esse Scripturæ, ut Dei permissionem actionem ipsius appellet, velut cum ait Apostolus in Epistola ad Romanos: "Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud autem in contumeliam?" (ad Rom. ix. 21.). Idcirco nimirum, quod ipse et hæc et illa facit. Solus enim ipse universorum opifex est. *Haud tamen ipse vel nobilia, vel ignobilia vasa efficit*, verum sua cujusque voluntas ac electio. At-

que id liquet ex his verbis, quibus idem Apostolus utitur Epistola ad Timotheum secunda: "In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia: et quædam quidem in honorem, quædam autem in contumeliam. Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem sanctificatum, et utile Domino ad omne opus bonum paratum" (II. ad Tim. ii. 20–21.). Constat autem purgationem voluntate fieri. *Si quis* enim, inquit, *emundaverit se.* Atqui consectaria conversio ex adverso respondet, quod, si non emundaverit, erit vas in contumeliam, inutile Domino, ac dignum quod confringatur."

In *Dialogo contra Manichæos*, n. 44–45., inquit: "Quin illud quoque scire convenit, Deum neminem in futuro punire, sed *unumquemque seipsum ita comparare, ut Dei particeps fiat, aut contra* . . . . Deus uti bonus, sic quoque justus est. Ut igitur bonus, bona omnia fecit, quæcumque fecit. Quemadmodum itaque æquum erat, ut qui ab ipso boni futuri, ac bonum sibi datum non modo servaturi, sed etiam operaturi essent, perfectum bonum, sempiternasque delicias gustarent et consequerentur; sic etiam æquum erat ut qui ab eo boni futuri, nec tamen datum sibi bonum servaturi, sed per bonorum abjectionem in vitium deflexuri essent, sempiternis deliciis carerent."

Demum in eodem *Dialogo*, n. 72. ait: "Cum enim liberi arbitrii conditi simus, penes nos est, ut a fœdissimis affectibus nos ipsos expurgemus, vel iisdem inquinemus. Cæterum Deus omnes pariter bonos condidit. Ipse namque tam esse, quam bene esse largitur, bonitatis suæ radios in universa opera sua solis instar expandens. Atque in nostra quidem potestate non est accipere ut simus: *ut vero boni beative simus, hoc penes nos est.* Quocirca si velimus et cupiamus, bonitatis ipsius participes erimus, ac in sempiterna luce versabimur. Sin vero socordia torpescamus, nosque ipsos obcæcantes eum non expetamus, ab ejus fruitione excludemur."—Et copiosam suam de prædestinatione hominum disputationem hac sententia absolvit, n. 80.: "Quapropter, et bona agere, et boni esse contendamus, ut in eorum numero simus, *quos bonos fore præscivit, atque ad vitam æternam prædestinavit.*"

Atque hæc Patrum Græcorum testimonia commemorasse sufficiat, quæ sane et per se sola in favorem sententiæ quam defendimus, exhibere possent, etiamsi si cætera argumenta deessent, gravissimum pondus auctoritatis.

Sed Latinos Patres nunc attendamus, ex quibus, ut uberior demostratio fiat, citamus quosdam præclariores qui vel antea, vel eodem tempore, vel post S. Augustini ætatem in Ecclesia floruerunt. De eodem S. Augustino et de discipulo ejus ac vindice S. Prospero separatim loquemur in alio articulo.

Sit igitur primum testimonium ex S. Hilario. In Psalmum 54. n. 5., exponens hæc verba: "*Beatus quem elegisti et assumpsisti, ut inhabitet in tabernaculis tuis,*" ait: "Omnis quidem caro veniet, idest, ex omni hominum genere congregamur [vel *congregantur*] sed beatus est quisquis fuerit electus. Multi enim secundum Evangelium vocati sunt, sed pauci electi (Matt. xxii. 14.). Electi autem sunt nuptiali veste conspicui, puro atque integro novæ nativitatis corpore splendidi. Itaque non res indiscreti judicii electio est: *sed ex meriti delectu, facta discretio est.* Beatus ergo quem elegit Deus: beatus ob id, *quia electione sit dignus.* Scire autem nos convenit, hic beatus *in quam rem fuerit electus;* scilicet, ad id quod sequitur: *Inhabitabit in tabernaculis tuis.* Omnis perfectio bonorum, *inhabitationis cœlestis* est requies."

Idem S. Doctor exponens parabolam Christi de invitatis ad nuptias filii regis, postquam dixerit "regni cœlestis gloriam, tamquam nuptias nuntiari," docet: "Vocari deinde omnes sine aliqua exceptione ad nuptias jubet, et mali simul cum bonis veniunt (v. 10.). Vocatio quidem bonos efficere debuerat, quia sancta est, et *ex optimo affectu invitantis profecta est: sed per vitium inemendatæ voluntatis discrimen est vocatorum.* Et quia in fallendis hominibus plurimum artis habere soleat simulatio, quæ si nos vel secreto mentis alienæ, vel simplicitate judicii nostri fefellerit, tamen Deum latere non possit; ideo ingressus Deus felicis resurrectionis istius cœtum, et hominem accumbentem sine nuptiali veste conspiciens, interrogat quomodo sit ingressus (v. 11.). Numquid invitandorum habitum designaverat? Deinde cum invitari quoscumque jussisset; quomodo unus omnibus poterat esse vestitus? Aut si certus ex consuetudine convivantium in nuptiis habitus esse soleret; et ab invitantibus ac ministris potuisset inhiberi. Sed quia malos intelligere non omnium est, et humana simplicitas difficile fraudulentiam simulatæ mentis intelligit; idcirco hunc malum et indignum cœtu nuptiali Deus solus invenit. Vestitus autem nuptialis est gloria Spiritus Sancti, et candor, habitus cœlestis: qui bonæ interrogationis confessione

susceptus, usque in cœtum regni cœlorum immaculatus et integer reservetur. Hic itaque tollitur, et in exteriores tenebras mittitur, quia multi vocati sunt, et pauci electi (Ibid. 13. et 14.). Non est igitur paucitas in invitatis, sed raritas in electis: *quia in invitante sine exceptione publicæ bonitatis humanitas est; in invitatis vero de judicii merito probitatis electio est.*"

S. Ambrosius non minus diserte, rei quam defendimus, testimonium præbet. In opere *De fide*, lib. 5. c. 6. n. 80–83., loquens de petitione filiorum Zebedæi, et de responsione eis a Christo data (Matth. xx. 21–23.), ait: "Indulgentiam autem suam circa discipulos quos diligeret, quam expresse revelavit, præmittens: 'Calicem quidem meum bibetis?' Etenim quia non debebat id dare quod petierant, aliud proposuit; ut prius commemoraret quid iis tribueret, quam quid negaret: quo magis æquitatem sibi petitionis, quam studium Dominicæ liberalitatis intelligerent defuisse. Calicem quidem, inquit, meum bibetis, hoc est, passionem quidem quæ carnis meæ est, non negabo; quod enim humanæ assumptionis habeo, potestis imitari: donavi vobis victoriam passionis, hæreditatem crucis: 'Sedere autem ad dexteram meam, vel ad sinistram, non est meum dare vobis.' Non dixit: Non est meum dare, sed, 'non est meum dare vobis,' hoc est, non sibi potestatem deesse asserens, sed meritum creaturis. Accipe aliter: 'Non est meum dare vobis.' Quod est, 'non est meum,' qui veni humilitatem docere: 'non est meum,' qui veni non ministrari, sed ministrare: 'non est meum,' qui justitiam servo, non gratiam. Denique ad Patrem referens, addidit: 'Quibus paratum est;' ut ostenderet Patrem quoque non petitionibus deferre solere, sed meritis, quia Deus personarum acceptor non est (Act. x. 34.). Unde et Apostolus ait: 'Quos præscivit, et prædestinavit (Rom. viii. 29.);' *non enim ante prædestinavit, quam præsciret: sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit.*"

Ad S. Hieronymum quod attinet, quin alia referam, unico testimonio contentus ero, quo nihil disertius quæri potest. In commentariis suis in Evangelium Matthæi, lib. 3. c. xx., verum sensum verborum Christi declarans, ait: "Quod autem dicit: *Sedere ad dexteram meam et sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*, sic intelligendum est: Regnum cœlorum *non est dantis, sed accipientis*, non est enim acceptio personarum apud Deum (Act. x. 34.); sed qui-

cumque talem se præbuerit ut regno cœlorum dignus fiet, hic accipiet, quod *non personæ, sed vitæ paratum est.* Si itaque tales estis qui consequamini regnum cœlorum, quod Pater meus *triumphantibus et victoribus præparavit,* vos quoque accipietis illud."

Demum S. Fulgentius in opere *De Veritate Prædestinationis,* lib. 3. c. 5., n. 7–8., ait: "Ad hanc prædestinationem pertinet, et gratuita justificatio Redemptoris, et justa redditio Judicis. Ad hanc prædestinationem pertinet misericordia quam Paulus consecutus est ut fidelis esset (I. Cor. vii. 25.), et corona justitiæ, quam reddet ei Dominus in illa die justus judex: non solum autem Paulo, sed et omnibus qui diligunt adventum ejus (II. Tim. iv. 8.). Omnes enim quos Deus prædestinavit in adoptionem, gratis hic justificantur ex impiis, quia 'Christus pro impiis mortuus est' (Rom. v. 6.); et, 'omnes peccaverunt, et egent gloria Dei, justificati gratis per gratiam ipsius' (Rom. iii. 23.). Quibus sicut per misericordiam præparavit gratuitum justificationis donum, *ita per justitiam præparavit æternæ justificationis præmium.* Opus itaque gratiæ in omnibus prædestinatis gratuita misericordia inchoatur, et justa retributione perficitur. Prædestinavit ergo Deus sanctos suos, et ad gratiam vitæ bonæ, et ad gratiam vitæ æternæ. *Gratia* ergo *Dei vita æterna in Christo Jesu Domino nostro.* Ergo per gratiam Dei justificantur impii, ut, abnegantes impietatem et sæcularia desideria, sobrie, et juste, et pie vivant in hoc sæculo; et ut, justificati gratia ipsius, hæredes sint secundum spem vitæ æternæ. Præparatàm ergo gratiam donat Deus, ut homines justificentur, et bene vivant, et vitam æternam pro recte factis accipiant. Ideo autem et ipsa vita æterna, gratia Dei ab Apostolo dicitur (Rom. vi. 23.), quia gratis hominibus vita bona datur, cui juste vita æterna reddatur."

Et idem S. Fulgentius in lib. 1, *ad Monimum,* ubi pariter *ex professo* de prædestinatione tractat, c. 24. ait: "Ostensurus itaque Deus, quid reddendum præsciverit, et quid donandum, prædestinavit illos ad supplicium, quos a se præscivit voluntatis malæ vitio discessuros. *Et prædestinavit ad regnum, quos ad se præscivit misericordiæ prævenientis auxilio redituros et in se misericordiæ subsequentis auxilio esse mansuros.* In istis misericordiam custodiens, in illis justitiam tenens; istis quod promisit pie tribuens, illis nihilominus quod prædixit juste retribuens. Sic autem Deus non omnia promisit quæ prædixit, quamvis

prædixerit omnia quæ promisit. Sicut non omnia prædestinavit quæ præscivit, quamvis omnia prædestinata præsciverit. Præscivit enim voluntates hominum bonas et malas, prædestinavit autem non malas, sed solas bonas."

V. Thesis, quam ex Scripturis et Patribus demonstravimus, *rationibus theologicis* gravissimis roboratur.

Et primo quidem argumentum hoc videtur invictum:—Deus eadem ratione ad gloriam ab æterno prædestinat, qua in tempore gloriam confert. Sed in tempore Deus confert gloriam *propter merita.* Ergo ab æterno ad gloriam Deus prædestinat *propter merita.*

Minor hujus argumenti constat ex iis quæ adnotavimus initio articuli, p. 445.

Major vero probatur

a) *Ex ipsissimis verbis S. Thomæ*, qui in commentariis suis in Epistolam ad Romanos, Lectione 8. dicit: "*eadem ratione omnia beneficia* quæ [Deus] nobis confert in tempore, præparavit nobis ab æterno."

b) *Ex S. Augustini doctrina et definitionibus.* Etenim S. Doctor docet (*de Dono Perseverantiæ*, 14. n. 35.): Hæc est prædestinatio Sanctorum, nihil aliud: præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur, quicumque liberantur;"—ibidem (n. 41.) addit: "In sua ergo quæ falli mutarique non potest præscientia, opera sua [Deus] *futura disponere, id omnino, nec quidquam aliud est prædestinare.*" Jam vero ex his patet, juxta S. Augustinum prædestinationem et ipsam donationem, seu collationem doni in tempore, non differre nisi connotatione *futuri* et *præsentis* in uno eodemque effectu; cum prædestinatio et donatio sint una eademque effectrix voluntas relate ad unum et eumdem effectum, nec distinguantur *ex parte ordinis* quo Deus vult effectum, sed solum *ex parte temporis*, quo effectus existit. Ergo ex S. Augustino eadem ratione Deus ad gloriam prædestinat, qua ipsam gloriam in tempore confert.

c) *Ex analogia.* Nam sicut *pœna* non infligitur in tempore nisi ob demerita, et non decernitur ad æterno nisi ob demerita; sicut prima gratia in tempore ob merita præcedentia non confertur, et ob merita ab æterno non prædestinatur; recte concludi debet gloriam, in tempore

collatam propter merita, ab æterno etiam esse prædestinatam propter merita.

d) *Ex ratione præmii et mercedis, secundum quam rationem gloria datur.* Etenim hæc est ratio præmii, prout præmium est, ut nonnisi merito retribuatur; et merces qua talis, necessario supponit opus cujus est merces, ac proinde non nisi propter hoc ipsum opus redditur. Si ergo Deus voluit gloriam habere rationem præmii atque mercedis, ut catholici omnes credunt, illam decernere profecto debuit postquam merita præmianda præviderit, et opera bona supernaturalia, quorum ipsa gloria erat merces.— Neque dicas, gloriam non solum mercedis, sed etiam hereditatis habere rationem; ideoque Deum, efficaciter, gratuito, ante meritorum prævisionem, intendere eam pro electis suis, si non per modum præmii et mercedis, per modum tamen hereditatis. Responsio huic exceptioni in promptu est ac peremptoria; nam gloria est utique hereditas, sed jure adoptionis, quod necessario duas pro adulto conditiones requirit, nempe ut justificatione adoptionem recipiat, atque jus ad cœlestem hereditatem, et hoc jus per peccatum mortale non amittat, sed e contra per perseverantiam in bonis operibus custodiat et augeat; quod præclare S. Paulus his verbis expressit (ad Rom. viii. 15–17.): "Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, pater. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii et hæredes: hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, si tamen compatimur ut conglorificemur."—Absolute igitur et efficaciter Deus ab æterno gloriam adulto non decernit, seu illum ad gloriam non prædestinat, nisi prius conditiones modo commemoratas videat impletas; et ideo adulto gloriam ab æterno non prædestinat, nisi eadem ratione ac in tempore gloriam illi confert, scilicet propter merita.

e) *Ex natura æternæ prædestinationis ad gloriam*, idipsum ostenditur. Hæc namque prædestinatio est absoluta et efficax voluntas Dei statuens electis gloriam, idest cœlestem beatitudinem.—Sed omnis absoluta et efficax voluntas Dei efficit terminum suum, seu prout vult impletur.— Ergo prædestinatio prout vult, impletur; ac proinde eadem prorsus ratione Deus ab æterno gloriam prædestinat, qua in tempore ipsam gloriam confert.

f) *Ex contradictione inter Dei volitiones quæ secus induceretur*, id quod defendimus confirmatur. Nam si non ea ratione prædestinat Deus ad gloriam qua in tempore gloriam confert, sed, ut adversarii tenent, Deus gloriam prædestinat *gratuito* sine ullis meritis et eam confert propter merita; contradictio inter prædestinationem et executionem prædestinationis, seu, ut loquuntur adversarii, inter prædestinationem in ordine intentionis, et eam in ordine executionis, est manifesta. In hac enim suppositione, Deus prædestinando in ordine intentionis gloriam *gratuito et non propter merita*, vult, et quidem absolute et efficaciter, gloriam dare *gratuito, non propter merita;* attamen in ordine executionis vult absolute ac efficaciter eamdem gloriam dare *non gratuito, sed propter merita.* Quod qualem contradictionem inter divinas volitiones inducat, et quam absonum cogitare sit, nemo non videt.

VI. Altera ratio, quæ ostendit Deum prædestinare homines ad gloriam propter eorum merita supernaturalia, desumitur ex ratione Providentiæ divinæ, cujus pars est prædestinatio. Et re quidem vera Deus, ut provisor perfectus, de fine cujuscumque naturæ decernit, secundum proprium modum illius naturæ: si ergo agatur de fine entium naturæ liberæ, de fine illorum *secundum modum naturæ liberæ* decernit Deus;—ac proinde *absolute* de illo fine non decernit, nisi consequenter ad prævisum usum libertatis.

VII. Præterea in sententia gratuitæ prædestinationis electorum ad gloriam ante meritorum prævisionem, admitti debet antecedens reprobatio, negativa saltem, illorum hominum, qui ad gloriam non prædestinantur. Porro hanc antecedentem reprobationem negativam, cum de reprobatione agemus, impugnabimus; et in præsenti satis patet eam voluntati Dei antecedenti salvificæ erga omnes homines repugnare. Præstat sequentia Cardinalis Franzelin verba perpendere. "Quæro," ait (*De Deo Uno*, th. 59.), "utrum Deus in eo signo, in quo ante omnem prævisionem meritorum electos suos omnes prædestinavit, vere voluerit, ut etiam non ita prædestinati salutem consequantur sub conditione, dummodo fideliter gratiæ cooperando salutem mereantur? Voluitne iis conferre gratias vere sufficientes, voluitne has gratias conferre, quantum ex se est, ex vera voluntate, ut cooperentur et salvi fiant? Si

dicitur non ita voluisse sub conditione eos salvos fieri et neminem perire, negatur Deum velle antecedente voluntate omnes homines salvos fieri, ut in Scripturis et a Patribus prædicatur. Si secundum Scripturarum et Patrum doctrinam conceditur hæc conditionata voluntas salutis omnium hominum: profecto illi non comprehensi in numero antecedenter prædestinatorum possunt ingredi, et Deus quantum ex se est, vult, ut ingrediantur numerum salvandorum; nec ullo modo ex negatione illius prædestinationis, sed solum consequenter ad prævisionem peccatorum finalium certum est, eos non esse salvandos; nec nisi consequenter ad prævisionem operum civitas cælestis in prævisione et prædestinatione completa et numerus salvandorum absolute conclusus intelligi potest."

VIII. Denique sententiam quam tuemur præ sententia prædestinationis ad gloriam ante omnem meritorum prævisionem, bonitati, ac suavitati divinæ omnino congruere, modo orandi ac prædicandi Ecclesiæ esse conformiorem, ad spem salutis excitandam et ad vigilantiam pro adipiscenda salute promovendam, necnon ad zelum animarum inflammandum esse aptiorem, manifestum est.

ARTICULUS OCTAVUS

Difficultatibus contra prædestinationem ad gloriam post prævisa merita satisfit.

Antequam difficultates solvamus quas defensores prædestinationis ad gloriam ante prævisa merita proponunt adversum sententiam præcedente articulo vindicatam, quasque adhibent tamquam argumenta ad suam doctrinam tuendam; animadvertimus, quædam in præsenti controversia Scripturarum loca contra nos proferri, quæ per se, primo intuitu, si in contextu spectentur, patet ad rem non esse, cum prædestinationem inadæquatam ad gloriam, de qua tantum agimus, non respiciant, sed prædestinationem vel inadæquatam ad gratiam tantum, vel adæquatam tum ad omnem seriem gratiarum a prima vocatione usque ad terminum vitæ mortalis, tum ad gloriam. Hujusmodi testimonia nullam theologo difficultatem facessere possunt; et talia sunt, exempli gratia, ea quæ citantur ex epistola ad Ephesios, c. i. v. 3–11.

Similiter ad rem præsentem non pertinent loca ex Sacris Litteris contra nos citata, quæ specialem divinam misericordiam erga quosdam prædicant, et dicunt eis uberiores gratias ac potiora beneficia a Deo fuisse collata. Hæc sane fatemur, sed ea nullatenus dicunt prædestinationem electorum ad gloriam fuisse gratuito a Deo decretam antequam merita illorum futura ipse præviderit. Ad hanc classem testimoniorum revocanda sunt verba quæ ab adversariis citantur ex libro Exodi, c. xxxiii. v. 19., ubi Deus Moysi petenti, "Ostende mihi gloriam tuam," respondit: "Ego ostendam omne bonum tibi et vocabo in nomine Domini coram te; et miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit."— Ad eamdem classem pertinet etiam illud ex Evangelio Lucæ, x. 21., ubi legitur Christum dixisse: "Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quod abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Etiam Pater, quoniam sic placuit ante te." In hæc verba ait Beda (in Lucæ Evang. lib. 3. c. 10.): "Gratias agit, exultat in Patre, quod Apostolis adventus sui aperuerit sacramenta, quæ ignoraverint Scribæ et Pharisæi, qui sibi sapientes videntur, et in conspectu suo prudentes, justificata sapientia a filiis suis."

Quæ de multis Scripturæ textibus contra nos adductis animadvertimus, valent etiam pro nonnullis testimoniis Patrum ab adversariis adversus sententiam nostram prolatis quæ ex præcedenti nostra animadversione nullo negotio juxta doctrinam quam defendimus intelliguntur.

His igitur prætermissis, loca Scripturarum quæ declaratione indigent, et sententiæ quam propugnamus videri possent adversa, proponemus atque pro modulo nostro exponere conabimur: deinde rationibus theologicis, quibus sententia adversa fulcitur, respondebimus. Demum de vera circa præsentem controversiam doctrina S. Augustini et S. Thomæ, quam adversarii nostri sequi ac pro viribus tueri contendunt, in sequenti articulo sermo erit.

I. Itaque ad Scripturarum textus quod attinet, adversarii nostri primo proferunt verba quæ Christus dixit, et leguntur in Evangelio Joan. c. x. v. 25–27: "Respondit eis Jesus: Loquor vobis, et non creditis: opera quæ ego facio in nomine Patris mei, hæc testimonium perhibent de me: sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis. Oves meæ vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me: et ego vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea." Ex his verbis, contra sententiam quam defendimus, ita argumentantur: — In textu citato oves, seu prædestinati, ideo audire dicuntur vocem Christi, quia sunt ex ovibus, seu prædestinatis. Ergo ex prædestinatione profluunt omnia Dei beneficia et gratiæ dona in electos; et ideo prædestinatio non est ex prævisis meritis.

Resp. Nomine *ovium* Christi in textu citato non necessario intelligi debent prædestinati ad gloriam, sed optime possunt eo nomine significari omnes in Christum *credentes*, ita ut ibi Christus illos omnes appellet *oves*, qui vel quando loquebatur fidem habebant, vel etsi tunc nondum crederent, erant tamen in eum postea crediturі. Quare Christus eadem oratione dixit, v. 16: "Et alias oves habeo quæ non sunt ex hoc ovili; et illas oportet ad me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile et unus pastor." De his ovibus omnibus dicit:—"Et ego vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum;" quia ipse, quantum in se est, vitam æternam dat ovibus suis, nec ulla earum peribit pastoris culpa, aut negligentia; sed, si pereunt, culpa sua pereunt: gratia enim quam in hac vita Christus, divinus pastor, dat ovibus suis, seu omnibus

in se credentibus, natura sua satis est ut eos ad vitam æternam perducat; et si qui ad eam non perveniunt, ideo non perveniunt, quia culpa sua Christum audire et sequi nolunt. Eodem modo, ut egregie adnotat Maldonatus in hunc locum, quod sequitur, intelligendum est: *Et non rapiet eas quisquam de manu mea.* His enim verbis nihil aliud nisi potentiam suam Christus declarat, ob quam dicit oves suas, quantum in se est, non esse perituras, cum nemo fortior se sit, ut eas de manu sua possit eripere; ac proinde illas quæ pereunt, non ipsius impotentia perire, sed solum sua ipsarum voluntate.

Sensus igitur sententiæ Christi, verbis citatis, in eo est quod doceat, causam cur illi quos alloquebatur non credant non in se sed in ipsis esse, et propterea eos non credere quia tam obdurato animo erant, ut etiamsi apertis verbis audirent ab eo ipsum esse Christum nollent credere.— Hæc interpretatio aperte confirmatur ex versibus immediate præcedentibus, 23–26.: "Et ambulabat Jesus in templo in porticu Salomonis. Circumdederunt ergo eum Judæi, et dicebant ei: quousque animam nostram tollis? si tu es Christus, dic nobis palam. Respondit eis Jesus: Loquor vobis, et non creditis: opera quæ ego facio in nomine Patris mei, hæc testimonium perhibent de me: sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis."— Propterea, ait Christus, nolo vobis palam dicere me esse Christum, quia si dico, mihi non credetis. Considerate opera quæ facio, ea vos abunde docere possunt, quis ego sim. Sed vos maligno animo ita comparati estis, ut ne inter futuras quidem oves meas, idest inter credentes, si palam dicerem vobis me esse Christum, numerari possitis.

Porro ex hac expositione verborum Christi, difficultas adversariorum nostrorum, ut patet, evanescit: etenim, juxta hanc expositionem, oves Christi in textu citato non significant *omnes* et *solos* prædestinatos ad gloriam, sed *omnes* Christo *credentes;* ideoque argumentum ex eo textu deductum ad ostendendum ex gratuita et antecedente prædestinatione ad gloriam profluere omnia beneficia Dei et gratiæ dona in electos ad vitam æternam, innititur falso supposito.

Secundum prædictam interpretationem loquitur S. Joannes Chrysostomus. "Mens," inquit (*in Joan.* hom. 61. n. 1–2.), "interrogantium corrupta et subdola erat. Quia enim opera calumniis non obvia erant, verbis capere quærebant, aliter quam prius interrogantes; ac frequen-

ter sciscitantes, ex ipsis verbis eum confutare volebant; et cum opera carpere non possent, ex verbis ansam quærebant. . . . Quia ergo tunc simulabant se ex solo verbo credituros, qui tot tantisque operibus non crediderant, illorum nequitiam arguit his verbis: *Si operibus non creditis, quomodo verbis credetis?* Quare superflua est interrogatio. *Sed dixi vobis, inquit, et non creditis mihi, quia non estis de ovibus meis.* Ego totum pastoris officium exhibui: si vero me non sequimini, non quod ego non pastor sim renuistis, sed quod vos oves meæ non sitis. Nam *oves meæ*, inquit, *vocem meam audiunt, et sequuntur me, et vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum; et nemo potest eas rapere de manu mea.* . . . Animadverte quomodo illos rejiciendo, hortetur tamen ut se sequantur. *Vos*, inquit, *non auditis me; neque enim estis oves;* qui vero sequuntur, hi sunt ex ovili. Hæc porro dicebat, ut illi oves esse conarentur. Deinde ubi quid consecuturi sint exposuit, incitat illos, ut sequendi desiderium inferat."

Fatemur S. Augustinum, aliosque post eum, ut Bedam et Alcuinum, in verbis Christi, de quibus agimus, nomine ovium intellexisse prædestinatos. "Quomodo ergo," ait S. Augustinus (*in Joan.* Tract. 48. n. 4.), "istis dixit: *Non estis ex ovibus meis?* Quia videbat eos ad sempiternum interitum prædestinatos, non ad vitam æternam sui sanguinis pretio comparatos."—Sed neque ex hac interpretatione adversarii nostri in favorem prædestinationis gloriæ ante prævisa merita quidquam lucrantur.

Etenim, etsi *oves* de quibus loquitur Christus sint prædestinati ad gloriam, non dicitur tamen in verbis Christi eos fuisse ante omnem prævisionem meritorum prædestinatos;—nam optime possunt ea verba intelligi de prædestinatione consequente prævisionem meritorum, ita ut hunc reddant sensum: vos non creditis, quia obdurato corde non vultis mihi subjici tamquam pastori, et ideo extra ovile meum positi, ob malitiam vestram usque ad finem perseverantem, atque ab æterno prævisam, reprobati fuistis, et ad sempiternum interitum destinati: alii vero, qui me tamquam pastorem agnoscunt, et vocem meam audiunt, ob meritoriam eorum obedientiam perseverantem, fuerunt ad vitam æternam prædestinati, oves meæ sunt, et a me accipient vitam æternam.—Insuper animadvertatur, verba Christi non posse præferre sensum quem eis tribuunt adversarii, scilicet, ideo illos credere qui Christi vocem audiebant et in eum

credebant, quia erant gratuita prædestinatione a Deo electi ad gloriam. Hæc interpretatio absolute repugnat verbis Christi. Etenim asseri non potest omnes qui tunc credebant in Christum fuisse prædestinatos, cum inter ipsos apostolos esset tunc Judas, qui in Scripturis appellatur *"filius perditionis."* Præterea Christus cum ait *vos non creditis quia non estis de ovibus meis*, non significat, illos *ideo* non credere, *quia* non erant prædestinati; nam non ideo erant infideles et peccabant quia Deus illos reprobaverat, sed e contra, Deus illos reprobaverat quia infideles erant et peccabant.

II. Citantur adversus sententiam nostram hæc verba Act. xiii. 48: "Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam:"—ex his adversarii nostri iterum deducunt Deum ex gratuita prædestinatione ad gloriam largiri prædestinatis fidem; ideoque Deum non prædestinare homines ad gloriam post prævisa eorum merita.

Resp.—Genuinus sensus horum verborum a re præsentis controversiæ alienus prorsus videtur. Etenim *præordinationis* nomine in textu citato videtur non significari *prædestinationem Dei*, sed bonam illorum qui crediderunt dispositionem ad fidem habendam, ob pium salutis desiderium ex divina gratia conceptum. Favet huic expositioni textus græcus, in quo legitur vox τεταγμένοι, significans ordinatos, dispositos, non præordinatos seu prædispositos. Textus hæc sunt verba: καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. Eamdem expositionem textus confirmat oppositio quam indicare voluisse videtur auctor sacer inter bonam voluntatem illorum qui crediderunt ex desiderio salutis, quique in versu 48. modo citato commemorantur, et malam voluntatem eorum de quibus in præcedentibus versibus 40. et 45. loquitur, dicens: "Videntes autem turbas Judæi, repleti sunt zelo, et contradicebant his, quæ a Paulo dicebantur, blasphemantes. Tunc constanter Paulus et Barnabas dixerunt: Vobis oportebat primum loqui verbum Dei, sed quoniam repellitis illud, et indignos vos judicatis æternæ vitæ, ecce, convertimur ad gentes."

Sed concedatur nomine *præordinationis ad vitam æternam*, prout in Vulgata latina legimus, significari *prædestinationem* ad æternam gloriam; nihil adversarii nostri hac concessione proficient. Et re quidem vera, ea interpretatione verborum admissa, textus citatus utique dicit

credidisse quotquot prædestinati erant ad æternam gloriam, seu dicit omnes prædestinatos ad gloriam qui tunc in illa civitate Antiochiæ Pisidiæ erant, Paulo prædicante, suscepisse fidem; sed non declarat, eos fuisse ad gloriam prædestinatos voluntate Dei antecedente prævisionem fidei illorum ac meritorum supernaturalium; et quoniam hoc non dicit, prodesse nequit adversariis. Nam in dubium non revocatur, nec revocari potest, omnes ab æterno ad gloriam prædestinatos credere in tempore, justificari, in accepta justitia usque ad mortem perseverare; sed tantum inter catholicos theologos disputatur, utrum ii qui in tempore credunt, justificantur, perseverant usque ad finem, prædestinati fuerint a Deo ad gloriam æternam ante prævisionem meritorum eorum supernaturalium, vel post prævisionem istorum meritorum. Cum ergo de ea re in textu Act. xiii. 48., quem adversarii pro se allegant, nihil dicatur, ipse nullatenus prodest eis.

III. In Evangelio Lucæ c. xii. v. 32., hæc Christi verba leguntur: "Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum." Porro illud *complacuit* quod græce est εὐδόκησεν significat *gratiam*, merum beneplacitum.

Resp.—Pusillum gregem hic appellat Christus vel solum Apostolorum cœtum, ut quidam interpretantur; vel omnium discipulorum, ut alii existimant; vel omnium fidelium, in persona eorum quos tunc Christus alloquebatur, prout præcedentia et sequentia verba ipsius Christi in eodem orationis contextu exigere videntur; vel denique, ut nonnulli putant, omnes electos.[1]

Juxta omnes prædictas interpretationes, præter ultimam, verba citata nullam omnino adversus thesim quam defendimus exhibent difficultatem: patet enim voluntatem Dei dandi regnum cœlorum, juxta illas

[1] S. Petrus Chrysologus exponens verba Christi, ait (Serm 22.): "Grex pusillus mundo, magnus Deo; pusillus, quia gloriosos vocat eos, quos instituit ad ovium innocentiam et mansuetudinem christianam: pusillus grex est, qui non de magno minuitur, sed crescit de pusillo; pusillus grex nascentis Ecclesiæ sic designat infantiam, quam venire ad regni sui infulas incrementis cœlestibus mox promittit. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Adjecit quid faciendum sit regnaturis: *Vendite quæ possidetis, et date eleemosynam: facite vobis sæculos, qui non veterascent, thesaurum non deficientem in cœlo.* Vendite quæ possidetis: non potest dominari omnibus, nisi is qui propriis non tenetur; dejectæ mentis est, qui familiaris rei meminit cum vocatur ad regnum; jacens animus plebeius nummulum thesauris regalibus anteponit; pauper sensus, parvis incubans, perdit magna; et inhians temporalibus, deserit sempiterna."

interpretationes, non esse nisi voluntatem salvificam antecedentem et conditionatam.

Si vero pusillus "*grex*" de solis prædestinatis intelligatur, merito etiam dicitur placuisse Patri eis dare "*regnum*," quamvis prædestinati fuerint ad regnum post prævisa merita; quia *prædestinatio adæquate inspecta*, prout nempe omnem seriem gratiarum et gloriam complectitur, gratuita est, et ut Concilium Tridentinum docet (Sess. 6. cap. 16) "licet bonis operibus in Sacris Litteris usque adeo tribuatur, ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum; et Apostolus testetur, id quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operari in nobis; absit tamen, ut christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino; cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona."

IV. In Evangelio Matthæi xxiv. 21–24. legitur: "Erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi, usque modo, neque fiet. Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro: sed propter electos breviabuntur dies illi. Tunc si quis vobis dixerit: Ecce, hic est Christus, aut illic, nolite credere. Surgent enim psuedo-Christi et psuedoprophetæ, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi."—Ex his verbis duplici modo argumentantur adversarii:—1. ex. v. 22. scilicet: *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro; sed propter electos breviabuntur dies illi*, aiunt: Electio ad gloriam est ratio a priori, propter quam Deus propulsat pericula salutis ab electis; ergo electio ad gloriam est ante omnem meritorum prævisionem.—2. ex. verbis v. 24: *ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*, aiunt: Christus ex eo quod quidam sunt ad gloriam electi dat rationem cur impossibile sit eos seduci; ergo electio ad gloriam est antecedens.

Resp.—Ad 1um. In versu 22. probabilius non agitur de persecutione Antichristi, sed de excidio Jerosolymitano et de vastatione gentis Judaicæ tempore Titi. Qui *electi* in illo versu dicuntur non sunt intelligendi *electi ad gloriam*, sed juxta frequentem usum illius appellationis, ut videre est ex. g. in ep. ad. Rom. xi. 7. et I. Petri, i. 1., intelligendi sunt

quotquot tempore obsidionis Jerosolymitanæ extiterunt *fideles* ex Judaismo conversi ad Christianam fidem; et *non de salute æterna* agitur, sed de conservatione temporalis vitæ Judæorum. Sensus ergo probabilior versus 22. est: nisi breviati fuissent dies illius belli et vastationis, tota gens Judaica periret, sed propter supplicationes illorum qui conversi fuerant ad fidem, breviabuntur dies illi.—Jam vero, secundum hanc interpretationem illius versus, argumentum adversariorum ex eo deductum ruit, utpote falso innixum fundamento.

At detur adversariis, eos qui versu 22. dicuntur *electi*, esse *electos ad gloriam*, seu prædestinatos, et in eodem versu nomine *salutis* intelligi *salutem æternam*, quid inde? Neque ex hac concessione adversarii deducere queunt prædestinationem ad gloriam fieri decreto Dei antecedente omnem meritorum prævisionem: quinimmo, ea posita interpretatione verborum, nostra sententia de prædestinatione ad gloriam ex citato versu 22. adstruitur. Etenim stante decreto electionis ad gloriam ante omnem meritorum prævisionem, Deus, etiamsi persecutionem diuturnam permitteret, deberet electis suis dare gratias efficacissimas quibus omnes quascumque persecutionis tentationes superarent; ac proinde falsum esset, eo supposito Dei decreto, dicere electos, nisi abbreviarentur dies persecutionis, fore perituros. Quapropter verba versus 22. si in eis sermo est de salute æterna et de electione ad gloriam, hunc sensum referre videntur: Deus ex voluntate salvifica erga omnes, non sinit homines, præsertim justos, supra vires tentari, ac proinde ob eam voluntatem abbreviabit dies Antichristi; et quia hanc benignam voluntatem Deus videt non prodesse nisi illis qui bene utuntur tempore et mediis salutis a Deo concessis, quosque ob hæc merita ad gloriam prædestinat, dicitur Deus illos dies breviasse *propter electos*.

Ad 2um. In versu 24. capitis xxiv. Matthaei probabilius agitur de persecutione Antichristi, et nomine *electorum* intelliguntur *electi ad gloriam;* sed illud comma "ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi," nonnisi certitudinem prædestinationis significat, quæ a nullo catholico revocatur in dubium; quæstionem vero de causa prædestinationis non attingit. Profecto quicumque prædestinati sunt, in sensu composito prædestinationis, non possunt in errorem induci et damnari, ut superius declaratum fuit cum de certitudine prædestinationis sermo esset;—sed non ex eo quod certa et immutabilis ab æterno sit

prædestinatio, sequitur eam prout est ad gloriam decerni a Deo omnino gratuito ante omnem meritorum supernaturalium prævisionem. Et si id non sequitur, nihil pro se adversarii lucrantur ex illo textu.

V. Ex libro Sapientiæ citatur contra nostram sententiam v. 11. cap. iv.: "Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius;" in quo, aiunt adversarii, declaratur divina voluntas absoluta, ac antecedens prævisionem meritorum, dandi gloriam illi qui, ex tali voluntate, ut fieret salvus, opportuna morte periculis et tentationibus hujus vitæ sublatus fuit.

Resp.—Versus 11. cap. iv. Libri Sapientiæ, si solus, separatus a contextu inspicitur, prout ab adversariis nostris citatur, nihil dicit contra sententiam nostram;—si vero prout est in contextu perpenditur, cum eo validum argmentum pro nobis exhibet, et contra adversarios retorquetur.

Equidem, si versus qui objicitur nobis in se solus inspiciatur, patebit in eo nihil aliud dici nisi Deum, ex dilectione erga justum, voluisse eripere et de facto eripuisse eum ex periculis vitæ mortalis et transtulisse eum ad beatam patriam;—ideoque non dici hanc dilectionem, ob quam Deus voluit justum eripi ex hac vita et donari gloria, fuisse *mere gratuitam, et ante prævisionem justitiæ et meritorum illius justi:* quod unice officeret sententiæ nostræ et prodesset adversæ.

Sed inspiciatur modo versus objectus cum contextu et manifestum erit illum non mediocriter favere nobis et optimo jure a nobis contra adversarios nostros retorqueri.

Hic est integer contextus:

v. 7. "Justus autem, si morte præoccupatus fuerit, in refrigerio erit.

8. Senectus enim venerabilis est non diuturna, neque annorum numero computata; cani autem sunt sensus hominis,

9. et ætas senectutis, vita immaculata.

10. Placens Deo factus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est;

11. raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius.

12. Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiæ transvertit sensum sine malitia.

13. Consummatus in brevi explevit tempora multa.

14. Placita enim erat Deo anima illius; propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum: populi autem videntes, et non intelligentes, nec ponentes in præcordiis talia;

15. quoniam gratia Dei et misericordia est in sanctos ejus, et respectus in electos illius.

16. Condemnat autem justus mortuus vivos impios, et juventus celerius consummata longam vitam injusti."

Porro satis est diligenter legere versus citatos, ut clare appareat merita justi exhiberi tamquam rationem illius dilectionis qua Deus decrevit mortem opportunam ejusdem justi, seu in statu gratiæ, et consequentem cœlestem gloriam.

Etenim postquam ab auctore sacro in versibus 7–9. celebrata fuerit vita immaculata et plena meritis hominis justi, de quo agit, in versu 10. hæc eadem merita indicantur *ut ratio* ob quam Deus illum dilexit et mature a periculis hujus vitæ mortalis eripuit et salvum fecit. "Placens Deo factus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est."—Quod adhuc clarius constat ex textu Græco: *Εὐάρεστος τῷ θεῷ γενόμενος ἠγαπήθη, καὶ ζῶν μεταξὺ ἁμαρτωλῶν μετετέθη*; idest, ad litteram: placens Deo factus, dilectus est; et vivens inter peccatores, translatus est; seu, aliis verbis: justus reddendo se Deo gratum, dilectus est a Deo, eaque de causa Deus eum e medio peccatorum transtulit. Eumdem sensum referens Versio Syriaca legit: "Et quia Deo placuit, dilectus fuit; quia morabatur inter peccatores, transtulit illum."

Deinde de meritis illius justi iterum Scriptura loquitur in v. 13. "Consummatus in brevi explevit tempora multa;" et in v. 14. denuo merita ejus indicantur ut ratio ob quam Deus voluit illum e mundo eripi et fieri salvum: "Placita enim erat Deo anima illius; propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum." Syriaca Versio hunc versum, perspicuitate maxima ad rem nostram confirmandam, reddit: "Placuit enim Deo anima ipsius; et *quia justus erat*, citius eripuit eum de medio malitiæ."

Adversus argumentum pro nobis desumptum ex verbis modo citatis, quidam ex defensoribus prædestinationis ante prævisa merita invenerunt hoc præsidium, nempe, dixerunt justum de quo Scriptura loquitur in v. 11. seu illum, qui "raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus aut ne fictio deciperet animam illius," alium esse ab eo de quo eadem

Scriptura loquitur in versibus immediate præcedentibus, et immediate sequentibus.—Sed sola inspectio contextus, absque ulla declaratione, effugium hoc refutat. Præterea, etsi non de eodem justo in toto contextu ageretur, maneret semper Scripturam divinam de aliquo justo dixisse Deum voluisse eum salvare, seu prædestinare ad gloriam *propter merita ipsius justi prævisa;* — et hoc sufficit ad sententiam adversariorum refutandam et ad thesim nostram vindicandam.

VI. In Epistola ad Rom. viii. 28–30. Apostolus ait: "scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui, secundum propositum, vocati sunt sancti. Nam quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit." In hoc testimonio adversarii dicunt doceri, Deum gratuita sua voluntate prædestinasse sanctos ad gloriam, quos ita prædestinatos, deinde vocavit, justificavit et ad æternam gloriam adduxit.

Resp.—Hoc Apostoli testimonio multi ex defensoribus prædestinationis post prævisa merita innituntur ad suam sententiam defendendam; et ut minimum dicamus, concedi saltem debet illius patrocinio adversarios nostros non posse uti.

Etenim 1. Patres græci, ut Origenes, Chrysostomus, Theodoretus, Theophylactus et alii, nomine *propositi*, quod commemoratur v. 28. et in quo maxime vim faciunt adversarii, intelligunt *voluntatem humanam*, ita ut sensus illius versus sit: Omnia cooperantur in bonum iis, qui secundum voluntatem suam, auxilio gratiæ bonam et ut talem a Deo prævisam, ab ipso Deo vocantur.

2. Etsi, juxta Patrum Latinorum interpretationem, nomine *propositi*, de quo est sermo in v. 28., intelligatur voluntas Dei benevola, hæc tamen optime potest intelligi pro voluntate dandi *gratiam*, seu pro vocatione gratuita ad fidem et sanctitatem; id enim postulare videtur contextus. Juxta hanc itaque interpretationem, sensus erit: Omnia in bonum cooperantur *diligentibus*, seu manentibus in dilectione; iis scilicet, qui secundum propositum, seu secundum gratuitam voluntatem Dei elargientis primam gratiam sine ullo hominis merito, vocati sunt *sancti*, id est ad fidem et sanctitatem. Ut patet, in hac interpretatione,

sicut in præcedenti, nihil quod pro se accipiant, adversarii nostri inveniunt.

3. Admissa etiam significatione vocis *propositi* pro voluntate divina efficaci dandi gloriam, ea voluntas intelligi potest consequens prævisionem meritorum, ita ut sensus sit: Omnia cooperantur in bonum diligentibus Deum, quos secundum voluntatem suam efficacem ob prævisa merita Deus destinavit ad gloriam, et in tempore vocavit sanctos.

4. Sed præterea, versus sequentes, nempe 29. et 30. in objectione citati, prædestinationem hominum ad gloriam post meritorum prævisionem a Deo confirmare videntur, maxime si Apostoli scopum attendimus et ea quæ scribit a v. 18. ejusdem capitis octavi. Nam ab illo versu Apostolus incipit hortari fideles ad patientiam, a qua veluti a conditione pendere ait nostram gloriam: "Si autem filii, et hæredes," inquit "hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, *si tamen compatimur ut et conglorificemur*:— deinde a v. 18 usque ad v. 28. ostendit tribulationes tolerandas nonnisi leves esse, si comparentur cum gloria cujus spe animari debent fideles ad eas fortiter ac constantissime perferendas; præsertim cum illæ tribulationes, ut ait v. 28., perseverantibus in Dei dilectione cooperentur in bonum, seu ad cœlestem coronam consequendam et quidem splendidiorem secundem majora merita in tribulationibus sancte toleratis acquisita:— demum v. 29. dicit Deum eos quos ab æterno præscivit perseveranter bene acturos decreto absoluto prædestinasse ad gloriam, "*Quos præscivit et prædestinavit;*" et v. 30. describit ordinem totius prædestinationis prout in tempore procedit, nimirum ad fidem, ad justificationem et ad gloriam: "Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit: quos autem justificavit, illos et glorificavit.

Confirmatur hæc interpretatio ex auctoritate Patrum, ex quibus sufficiat S. Ambrosium et S. Hieronymum commemorasse. S. Ambrosius lib. 5. *de Fide*, c. 6. n. 83. ait: "Quos præscivit, hos et prædestinavit; quia non ante prædestinavit quam præscivit; sed quorum *merita præscivit*, eorum præmia prædestinavit."— Et S. Hieronymus in eadem verba Pauli commentans, ait: "Quos *præscivit conformes futuros in vita*, voluit ut fierent conformes in gloria."

Difficultates ex c. ix. ad Romanos jam præoccupatæ sunt et solutæ ex his quæ diximus p. 394.

VII. Ex ratione, ita arguunt adversarii: Qui ordinate et sapienter vult, prius finem vult quam media, quia a voluntate finis movetur ad electionem mediorum. Atqui Deus ordinate ac sapienter vult; gloria vero est finis et merita sunt media. Ergo Deus prius vult gloriam quam merita; ac proinde prædestinat ad gloriam ante meritorum prævisionem.—Sed huic rationi, quam adversarii fundamentalem atque decretoriam appellant,

Resp. Dist. Maj. Qui ordinate et sapienter vult, prius vult finem quam media, si finis sit a semetipso assequendus independenter ab omni alia voluntate libera *C.* si finis sit ab alio per modum præmii ac mercedis assequendus, *Subd.* prius vult finem *absolute N.* prius vult finem conditionate *C.—Ad min. Dist. secundum comma:* gloria est finis qui ab alio, nempe ab homine adulto, assequendus est per modum præmii et mercedis *C.*, aliter *N.*

Ex quibus distinctionibus sequitur Deum velle quidem pro hominibus gloriam *ante* prævisionem meritorum *conditionate*, nempe si habent merita; sed *post* eam prævisionem velle pro iis qui acquisiverunt sibi merita gloriam decernere.

Et jure merito contra adversarios nostros hoc pacto retorquemus argumentum: Qui ordinate et sapienter vult finem formaliter tamquam *præmium* et *mercedem* alteri dandam pro illius meritis, non vult ei hujusmodi finem *absoluta intentione* statuere, nisi præcognitis ejus meritis. Sed Deus ordinate ac sapienter vult finem, seu gloriam æternam pro adultis, formaliter tamquam præmium et mercedem pro meritis eorum supernaturalibus. Ergo non vult pro adultis gloriam *absoluta intentione* statuere nisi præcognitis eorum meritis; ac proinde non prædestinat adultos ad gloriam nisi post prævisionem horum meritorum supernaturalium.

VIII. Instant adversarii, et aiunt: Qui vult gratias, quas præscit fore efficaces, et præsertim si eas vult *qua efficaces*, ille prius intendit eorum effectum, seu finem. Atqui Deus non tantum vult pro electis gratias

quas fore efficaces præscit, sed etiam eas vult *qua* efficaces: finis autem earum est gloria æterna. Ergo.

Resp. Dist. min. Deus vult electis dare gratias qua efficaces *finis proximi*, qui est opus salutare *C. finis remoti*, qui est gloria æterna *N.*

IX. Item adversarii dicunt: Ad perseverantiam finalem gratuito prædestinamur; est enim magnum Dei donum, quod sine speciali Dei auxilio non potest haberi.—Ergo ad gloriam gratuito prædestinamur, cum qua perseverantia finalis necessario et proxime conjuncta est.

Resp. Dist. Ant. Ad perseverantiam finalem prædestinamur gratuito, idest ante prævisa merita *de condigno C.* gratuito, idest ante prævisa merita *de congruo N.*—Perseverantia finalis pro adultis, de quibus loquimur, cadit sub merito congruo nam "suppliciter emereri potest," ut ait S. Augustinus, qui etiam addit Deum nonnisi orantibus eam præparasse: scribit enim (*de dono persev.* c. 16. v. 39): "Cum constet alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia *nonnisi orantibus* præparasse, sicut usque in finem *perseverantiam;* profecto qui ex seipso hanc se habere putat, non orat ut habeat." Perseverantia autem manet adhuc simpliciter *donum;* quia merita congrua et impetrationis non important debitum, sed sola merita justitiæ et de condigno: manet immo etiam *magnum donum* ac speciale; tum quia singularis Dei benignitas et misericordia est, quod hominem ex hac vita rapiat tunc cum justus est; tum quia in multis offendimus quotidiè et tam frequentes sunt prolapsiones nostræ, ac negligentiæ, ut revera pro speciali Dei beneficio haberi debeat, quod, his non obstantibus, gratiam conferre dignetur.—Neque officit quod perseverantia non cadat sub meritum *condignum*, quominus gloria prædestinetur ex meritis; quia gloria nihilominus dici potest decerni et dari ex meritis proprie talibus ac de condigno, cum opera meritoria perserverantiæ vere respectu gloriæ sortiantur nomen et essentiam meriti de condigno, licet ipsa gratia perseverantiæ detur dumtaxat ob meritum congruum, ut patet ex aliis meritis de condigno, ad quæ gratia omnino gratis datur.

X. Christi prædestinatio juxta S. Augustinum (*de Dono persev.* c. 24. v. 67) est exemplar nostræ prædestinationis.—Ergo prædestinatio nostra non fit propter merita nostra.

Resp. Dist. Ant.—Christi prædestinatio est aliquo pacto exemplar nostræ prædestinationis ad gratiam *C.* Est exemplar prædestinationis nostræ ad gloriam *Subd.* quoad omnia, et adæquate *N.* quoad quædam et omnino inadæquate *C.*—Et re quidem vera "prædestinatio," ait S. Thomas 3. q. 24. a. 1. "attribuitur personæ Christi non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed *secundum quod subsistit in humana natura;*" hoc autem sensu "Christus prædestinatus est ad hoc," inquit idem S. Thomas (ibid. a. 3.), "quod esset filius Dei naturalis; nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis:" hinc aliquo pacto prædestinatio Christi est exemplar prædestinationis nostræ ad gratiam, prout in distinctione superius proposita indicavimus.—Quod autem relate ad prædestinationem ad gloriam sit Christi prædestinatio exemplar nostræ tantummodo quoad quædam et omnino inadequate, similiter patet; nam, "Christo secundum quod est Deus et Dei Filius, per naturam debetur gloria divina et dominium omnium, sicut primo et supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut *homini beato;* quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito." Ita loquitur S. Thomas (3. q. 19. a. 3. ad. 3.), qui etiam declarat quænam sint quæ habere debuit sine merito, et quænam per merita, his verbis: "Prima causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus: et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud I. ad Corinth. iv. 7: *Quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi, in quantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur, et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent: nisi sit tale quid, cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni præjudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec Divinitatem meruit, quia cum meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset, quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est,

minus est quam dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et ea quæ pertinent ad exteriorem ejus excellentiam, sicut est ascensio, veneratio et alia hujusmodi, habuit per meritum."

XI. Demum adversarii nostri objiciunt: Si prædestinatio ad gloriam esset ex prævisis meritis, mysterium prædestinationis non esset incomprehensibile, prout Apostolus clamat dicens (ad Rom. xi. 33.): "O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei; quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!"

Resp. Nego Assertum.—Nam etsi prædestinatio inadæquata ad gloriam dicatur fieri post et propter prævisa merita supernaturalia, et hoc intelligere non sit nobis "*incomprehensibile;*" manent tamen in prædestinatione ad gloriam, et in prædestinatione adæquate sumpta tum ad gratiam omnem tum ad gloriam, multa omnino "*incomprehensibilia,*" de quibus Apostolus loquebatur in textu citato, et ad quæ sæpe alludit S. Augustinus, ut, ex. gr., in lib. *de Corrept. et gratia*, c. 8. et *De dono persev.* c. 9. et *Serm.* 165. alias 7. *de verbis Apostoli.*—Cur enim ex multis efficacibus gratiæ auxiliis quæ Deus *huic homini* conferre posset, quibus converteretur, bene ageret, et salvus tandem fieret, ea dumtaxat confert, quibus non consentiet; *alteri vero homini*, ea quibus prævidet eum consensurum esse donat? Cur *e duobus justis*, unum ex hac vita rapit dum justus est, alterum periculis tentationum expositum relinquit, quibus futurum est ut tandem cedat? Cur eum ex hac vita non rapuit antequam in peccatum caderet, sed permisit ut lethaliter peccaret, et in statu peccati eum reliquit usque ad mortem? Cur e *duobus peccatoribus*, unum majoribus etiam peccatis coinquinatum, efficaci sua gratia convertit, alterum autem non tam scelestum relinquit in sua malitia, dando ei solum sufficiens auxilium quo converti posset, sed quo ob eamdem malitiam non convertitur? In his et similibus exclamare cum Apostolo debemus:

"O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei; quam incomprehensibilia sunt judicia ejus!"

ARTICULUS NONUS

De mente S. Augustini et S. Thomæ quoad prædestinationem.

Catholici auctores qui contendunt prædestinationem divinam electorum ad gloriam fuisse omnino gratuitam et ante meritorum prævisionem, pro se S. Augustini et S. Thomæ auctoritatem fidenter invocant, immo suam sententiam nonnisi sub patrocinio nominis horum doctorum communiter proponunt atque defendunt. Inter eos qui contrariam sententiam amplectuntur invenies etiam quosdam statuentes S. Augustinum reapse illam propugnasse doctrinam, et in ea a Patribus Græcis et Latinis ipso antiquioribus aut supparibus dissensisse; S. Thomam vero in opinione de gratuita hominum prædestinatione ad gloriam S. Augustinum secutum fuisse. Alii non pauci, nec inferioris notæ theologi, negant ambos illos Doctores docuisse gratuitam ad gloriam prædestinationem, si inadæquate spectetur, prout inter Catholicos in hac controversia consideratur; vel saltem negant eam fuisse sententiam S. Augustini.

Quid probabilius nobis ea de re tenendum videatur, declarat

THESIS XLII.

S. Augustinus neque directe et ex professo, neque indirecte et propter necessariam connexionem doctrinæ, gratuitam adultorum prædestinationem, inadæquate sumptam et præcise prout est ad gloriam, defendit; sed e contra aperte favit doctrinæ quæ tenet illam prædestinationem a Deo fieri post prævisa eorum adultorum merita supernaturalia. Hæc etiam, quoad prædestinationem inadæquatam adultorum ad gloriam, fuisse videtur sententia S. Thomæ.

In thesi statuuntur quatuor, quæ perspicuitatis gratia distincte sectionibus sequentibus demonstrabimus.

I.

S. Augustinus directe et ex professo non defendit gratuitam adultorum prædestinationem inadæquatam ad gloriam fieri a Deo ante prævisionem omnium meritorum supernaturalium.

Hoc assertum probatur, quia a) Prædestinatio quam *directe* et *ex professo* defendit S. Augustinus, est dogma fidei. Sed constat gratuitam prædestinationem inadæquatam ad gloriam non esse dogma fidei; id enim adversarii nostri libenter fatentur, et concertationes circa causam prædestinationis inter primarios catholicos doctores manifeste ostendunt, et Decreta ipsa Pontificia in controversiis *de Auxiliis gratiæ* edita iterum confirmant. Ergo S. Augustinus *directe* et *ex professo* non defendit gratuitam prædestinationem inadæquatam ad gloriam.

Major patet ex verbis S. Augustini. In libro *de Dono perseverantiæ*, c. 19. n. 48. ait: "Hoc scio, neminem contra istam prædestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi *errando* disputare potuisse." In eodem libro, c. 23. n. 65. inquit: "Prædestinationis hujus *fidem*, quæ contra novos *hæreticos* nova sollicitudine nunc defenditur, nunquam Ecclesia Christi non habuit."

b) Prædestinatio quam *directe* et *ex professo* defendit S. Augustinus est illa de qua controversiam habuit cum Pelagianis et Semipelagianis. Atqui controversiam cum illis hæreticis non habuit de adultorum gratuita prædestinatione inadæquata ad gloriam. Ergo S. Augustinus, *directe* et *ex professo*, gratuitam prædestinationem inadæquatam ad gloriam non defendit.

Major aperta est; nam ut in confesso est apud omnes, in concertationibus contra Pelagianos et Semipelagianos, S. Augustinus, *directe* et *ex professo*, defendit prædestinationem.

Minor evidenter demonstratur ex historia errorum Pelagianorum et Semipelagianorum circa rem de qua agimus.

Pelagiani enim asserebant: 1. quamcumque gratiam per naturæ merita obtineri. "Cum fuerint convicti," ait S. Augustinus (*de Gratia et libero arbitrio*, c. 14. n. 27.), non defensores, sed inflatores et præcipitatores liberi arbitrii, quia neque scientia divinæ legis, neque natura, neque sola remissio peccatorum est illa gratia, quæ per Jesum Christum Dominum nostrum datur; sed ipsa facit ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur: cum ergo in his convicti fuerint, ad hoc se convertunt, ut quocumque modo conentur ostendere *gratiam* Dei secundum *merita nostra* dari."—2. Deum fore injustum, aiebant, et per-

sonarum acceptorem, nisi omnes ex parte sua æqualiter vellet salvos fieri, nisi neminem præ altero diligeret, aut beneficio potiore donaret.

Semipelagiani vero dicebant: 1. Initium fidei esse ex naturæ viribus; 2.—*indifferenter* Deum velle omnes salvos fieri; 3.—perseverantiam in gratia dependere a merito naturali, non tantum ex eo quod illa præsupponit initium fidei ex naturæ viribus habitum; sed et quia ante gratiam quamlibet ac opus bonum supernaturale, debet ex libero arbitrio solo aliquem conatum præcedere, propter quem datur gratia ad ipsum bonum opus necessaria; 4.—fidei initium ex viribus naturalibus, et voluntatis prævium conatum ad opus bonum supernaturale a Deo prævisum, esse causam, motivum, et regulam dandi fidem et perseverantiam; imo illa conditionate a Deo prævisa cum bonis operibus, quæ facturi fuissent infantes decedentes ante usum rationis, si diutius in vita mansissent, esse rationem cur Deus dederit illis gloriam.

Hos errores indicat S. Prosper in epistola sua ad S. Augustinum, n. 4. et 5. his verbis: "Quidam vero horum in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut cum ad confitendam eam Christi gratiam, quæ omnia præveniat merita humana, cogantur, ne, si meritis redditur, frustra gratia nominetur; ad conditionem hanc velint uniuscujusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia nec existentem, liberi arbitrii et rationalem gratia Creatoris instituat, ut per discretionem boni et mali, et ad cognitionem Dei, et ad obedientiam mandatorum ejus possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire; per naturalem scilicet facultatem, petendo, quærendo, pulsando: ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, quia bono naturæ bene usus, ad istam salvantem gratiam, initialis gratiæ ope meruerit pervenire. Propositum autem vocantis gratiæ in hoc omnino definiunt, quod Deus constituerit nullum in regnum suum, nisi per Sacramentum regenerationis assumere, et ad hoc salutis donum omnes homines universaliter, sive per naturalem, sive per scriptam legem, sive per evangelicam prædicationem vocari: ut et quia voluerint, fiant filii Dei, et inexcusabiles sint qui fideles esse noluerint; quia justitia Dei in eo sit, ut qui non crediderint, pereant; bonitas in eo appareat, si neminem repellat a vita, sed indifferenter universos velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Jam hic proferunt testimonia quibus divinarum Scripturarum cohortatio ad obediendum incitat hominum

voluntates, qui ex libero arbitrio, aut faciant quæ jubentur, aut negligant: et consequens putant, ut quia prævaricator ideo dicitur non obedisse, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur, ob hoc devotus fuisse, quia voluit; et quantum quisque ad malum, tantum habeat facultatis ad bonum; parique momento animum se vel ad vitia, vel ad virtutes movere, quem bona appetentem gratia Dei foveat, mala sectantem damnatio justa suscipiat. Cumque inter hæc innumerabilium illis multitudo objicitur parvulorum, qui utique excepto originali peccato, sub quo omnes homines similiter in primi hominis damnatione nascuntur, nullas adhuc habentes voluntates, nullas proprias actiones, non sine Dei judicio secernuntur; ut ante discretionem boni ac mali de usu vitæ istius auferendi, alii per regenerationem inter cœlestis regni assumantur hæredes, alii sine Baptismo inter mortis perpetuæ transeant debitores: tales aiunt perdi, talesque salvari, quales futuros illos in annis majoribus, si ad activam servarentur ætatem, scientia divina præviderit."

c) Prædestinatio quam *directe* et *ex professo* S. Augustinus defendit est illa quæ respondet scopo sibi proposito in libris *ex professo* de prædestinatione tractantibus, ex quibus præsertim testimonia citantur a defensoribus doctrinæ de gratuita adultorum prædestinatione inadæquata ad gloriam.—Atqui in illis libris scopus S. Augustini non fuit ostendere gratuitatem prædestinationis inadæquatæ adultorum ad gloriam; sed alius omnino diversus.—Ergo hanc gratuitam prædestinationem S. Augustinus *directe* et *ex professo* non defendit.

Major patet.—*Minor* probatur. Ex libris S. Augustini, de prædestinatione *ex professo* tractant qui inscribuntur *de Correptione et gratia*, *de Prædestinatione Sanctorum et de Dono perseverantiæ;* et hi sunt quos præsertim pro se citant defensores doctrinæ de gratuita adultorum ad gloriam prædestinatione.—Atqui scopus S. Augustini in his libris conscribendis non fuit ostendere gratuitam hanc prædestinationem, sed alius omnino diversus.— Ergo.

Quod autem statuimus de scopo S. Augustini in illis libris conscribendis, ejus testimonio demonstramus.

Ut a libro *de Correptione et gratia* incipiamus, ipsius scopum S. Doctor ita indicat in lib. 2. Retractationum, capite ultimo: "Ad eosdem" [Valentinum scilicet et cum illo monachos cœnobium Adrumetinum in-

colentes], "scripsi alterum librum, quem *de Correptione et gratia* prænotavi, cum mihi nuntiatum esset, dixisse ibi quemdam, neminem corripiendum, si Dei præcepta non facit; sed pro illo, ut faciat, tantummodo orandum."

Et ut apertius ille scopus appareat, ex eodem S. Doctore audiamus etiam alia ad rem nostram pertinentia. In verbis modo citatis S. Augustinus dicit se ad eosdem monachos scripsisse antea alium librum, cuius hic de *Correptione et gratia* erat veluti continuatio ac explanatio. Quinam fuerat prior ille liber, et de qua re agebat?—Non alius fuit quam liber cui titulus appositus *de Gratia et libero arbitrio;* et ejus occasio atque scopus indicantur in primo capite ejusdem libri. Porro ita illud incipit: "Propter eos qui hominis liberum arbitrium sic prædicant et defendunt, ut *Dei gratiam* qua vocamur ad eum et a nostris malis meritis liberamur, et per quam bona merita comparamus quibus ad vitam perveniamus æternam, *negare audeant et conentur auferre*, multa jam disseruimus, litterisque mandavimus, quantum nobis Dominus donare dignatus est. Sed quoniam *sunt quidam qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium:* hinc aliquid scribere ad Vestram Charitatem, Valentine frater, et cæteri qui simul Deo servitis, compellente mutua charitate curavi. Nuntiatum est enim mihi de vobis, fratres, ab aliquibus qui in vestra congregatione sunt, et ad nos inde venerunt, per quos et ista direximus, quod *de hac re* dissentiones in vobis sint."

Postquam ergo librum istum S. Augustinus ad vindicandam gratiæ necessitatem scripserit, cum rescivisset in eodem cœnobio Adrumetino nonnullos adhuc doctrinæ catholicæ quam in suo libro exposuerat repugnare, alterum librum *de Correptione et gratia* scripsit et ad Valentinum cæterosque Adrumetinos monachos misit. In eo indicat adversantium objectiones, quibus respondet, et sunt sequentes: n. 4. "Utquid nobis prædicatur atque præcipitur, ut declinemus a malo et faciamus bonum, si hoc nos non agimus, sed ad id velle et operari Deus operatur in nobis." — n. 5. "præcipiant tantummodo nobis quid facere debeamus qui nobis præsunt, et ut faciamus orent pro nobis: non autem nos corripiant et arguent, si non fecerimus." —n. 6: "Quomodo meo vitio non habetur, quod non accepi ab illo, a quo nisi detur, non est omnino alius unde tale ac tantum munus habeatur?"—

n. 9: "Cur ergo corripimur, arguimur, reprehendimur, accusamur? Quid facimus, qui non accepimus?"—n. 10: "Possum omnino, quando me arguis, quod ex bona vita in malum mea voluntate relapsus sum, dicere adhuc: Quid ego feci, qui non accepi? Accepi enim fidem, quæ per dilectionem operatur: sed in illa usque in finem perseverantiam non accepi." — Demum n. 26. ultimæ difficultati quam ex lapsu Adæ proponebant, S. Augustinus respondet, et hæc erat: "Si in illa rectitudine, in qua sine vitio factus est, habuit perseverantiam, procul dubio perseveravit in ea: et si in ea perseveravit, utique non peccavit, nec illam suam rectitudinem Deumque deseruit. Eum autem peccasse et desertorem boni fuisse, veritas clamat. Non ergo habuit in illo bono perseverantiam: et si non habuit, non utique accepit. Quomodo enim et accepisset perseverantiam, et non perseverasset? Porro si propterea non habuit, quia non accepit; quid ipse non perseverando peccavit, qui perseverantiam non accepit? Neque enim dici potest, ideo non accepisse, quia non est discretus a massa perditionis, gratiæ largitate. Nondum quippe erat illa in genere humano perditionis massa antequam peccasset, ex quo tracta est origo vitiata."

Igitur S. Augustini scopus unicus in libro *de Correptione et gratia*, fuit ostendere necessitatem gratiæ ad salutariter operandum, et ad perseverandum in bono, simulque justitiam correptionis eorum qui male operantur, aut in bono non perseverant: quæ correptio in hac vita est etiam ad ipsorum utilitatem atque salutem.

Patet itaque scopum libri *de Correptione et gratia* non fuisse ostendere gratuitam adultorum prædestinationem inadæquatam ad gloriam, sed aliud ab eo omnino diversum.

Idipsum constat de libris *de Prædestinatione Sanctorum* et *de Dono perseverantiæ*. Etenim utrumque misit ad S. Prosperum et Hilarium ad debellandos Semipelagianorum errores, quos antea commemoravimus. "Ego autem," inquit S. Augustinus, initio libri *de Prædestinatione Sanctorum*, n. 1., "quamvis me moleste ferre confitear, quod divinis eloquiis quibus *Dei gratia* prædicatur *(quæ omnino nulla est, si secundum merita nostra datur)*, tam multis manifestisque non ceditur; vestrum tamen studium fraternamque dilectionem, filii charissimi Prosper et Hilari, qua eos qui tales sunt non vultis errare, ut post tot libros de hac re vel epistolas meas, adhuc me desideretis hinc scribere, tantum

amo quantum non possum dicere; et tantum me amare, quantum debeo, non audeo dicere. Quapropter ecce rescribo vobis, et licet jam non vobiscum, tamen etiam per vos adhuc ago, quod me satis egisse credebam."—Et librum his verbis, quibus totam suam tractationem in summam redigit, concludit, n. 43: "Multa diximus, et fortasse jam dudum potuimus persuadere quæ volumus, et adhuc tam bonis ingeniis sic loquimur quasi obtusis, quibus et quod nimium est non est satis. Sed dent veniam: nova enim quæstio ad hoc nos compulit. Quia cum in prioribus opusculis nostris satis idoneis testimoniis egissemus, donum Dei esse fidem; inventum est quod contradiceretur, ad hoc valere illa testimonia ut ostendant Dei donum esse incrementum fidei; *initium vero fidei*, quo in Christum primitus creditur, *ab homine ipso esse, nec esse donum Dei*, sed hoc exigere Deum, ut cum id præcesserit, *cætera tamquam hoc merito consequantur* quæ Dei dona sunt, nec ullum eorum dari gratis, cum in eis Dei gratia, quæ non nisi gratuita est, prædicetur. Quod videtis quam sit absurdum; *propter quod instituimus quantum potuimus, ut etiam ipsum initium fidei donum Dei esse ostenderemus.* Quod etsi diutius fecimus, quam fortasse vellent hi propter quos fecimus; hinc ab eis reprehendi parati sumus; dum tamen, etsi multo diutius quam vellent, etsi cum fastidio ac tædio intelligentium, *fateantur nos fecisse quod fecimus, id est, etiam initium fidei, sicut continentiam, patientiam, justitiam, pietatem, et cætera, de quibus cum eis nulla contentio est, donum Dei esse docuisse.*"

Liber vero *de Dono perseverantiæ* ita incipit, unde scopus ejus evidenter innotescit: "Jam de perseverantia diligentius disputandum est; nam in priori libro [scilicet *de Prædestinatione sanctorum*], cum ageremus de initio fidei, etiam de hac aliqua diximus. Asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo. Finem autem dico, qua vita ista finitur, in qua tantummodo periculum est ne cadatur." — Et in fine libri, unica propositione materiam totius tractationis complectens, ait (n. 66): "Sed quid plura? Satis docuisse me existimo, vel potius plus quam satis, *dona Dei esse, et incipere in Dominum credere, et usque in finem in Domino permanere. Cætera* vero bona ad vitam piam, qua Deus recte colitur, pertinentia, *etiam ipsi propter quos hæc agimus*, Dei dona esse concedunt."

Manet ergo S. Augustinum in libris in quibus prædestinationem *directe* et *ex professo* defendit, et ex quibus adversarii nostri contra nos-

tram doctrinam de prædestinatione arguunt, de *illa prædestinatione non egisse directe* et *ex professo de qua præsens controversia nostra est; ideoque S. Doctorem directe et ex professo non propugnasse doctrinam de gratuita adultorum prædestinatione inadæquata ad gloriam.*

II.

S. Augustinus non defendit indirecte, et propter necessariam doctrinæ connexionem, adultos a Deo gratis omnino, ante prævisa merita eorum supernaturalia, ad gloriam prædestinari.

Hoc assertum ita probatur: a) S. Augustinus indirecte et propter necessariam doctrinæ connexionem defendit solum prædestinationem quæ omnino admitti debet, ne dicatur initium meriti salutaris *a nobis* esse et non *ex gratia*. Atqui talis non est prædestinatio gratuita adultorum ad gloriam, si inadæquate spectetur, et præcise prout est ad gloriam. Ergo S. Augustinus hanc gratuitam prædestinationem adultorum indirecte et propter necessariam connexionem doctrinæ non defendit.

Minor a nemine revocatur in dubium.—*Major* constat. In libro *de Dono perseverantiæ*, n. 40–41., S. Augustinus ait: "Instat inimicus gratiæ, atque urget modis omnibus, ut credatur secundum merita nostra dari, ac sic gratia jam non sit gratia: et nos nolumus dicere, quod teste Scriptura possumus dicere? timemus enim videlicet, ne loquentibus nobis offendatur, qui veritatem non potest capere; et non timemus, ne tacentibus nobis, qui veritatem potest capere, falsitate capiatur? *Aut* enim *sic prædestinatio prædicanda est*, quemadmodum sancta Scriptura evidenter eloquitur, ut in prædestinatis sine pœnitentia sint dona et vocatio Dei; *aut gratiam Dei secundum merita nostra dari confitendum*, quod sapiunt Pelagiani; quamvis ista sententia, quod sæpe jam diximus, legatur gestis Episcoporum orientalium, etiam ipsius Pelagii ore, damnata. A Pelagianorum porro hæretica perversitate tantum isti [Semipelagiani] remoti sunt, propter quos hæc agimus, ut licet nondum velint fateri, prædestinatos esse, qui per gratiam Dei fiant obedientes atque permaneant; jam tamen fateantur, quod eorum præveniat voluntatem quibus datur hæc gratia: ideo utique, ne non gratis dari credatur gratia, sicut Veritas loquitur, sed potius secundum præcedentis merita voluntatis, sicut contra veritatem Pelagianus error obloquitur.

Prævenit, ergo, et fidem gratia; alioquin si fides eam prævenit, procul dubio *prævenit et voluntas*, quoniam fides sine voluntate non potest esse."

Et in eodem libro, n. 54., prosequitur: "Hæc ergo ut ingrata Deo sententia [Semipelagianorum] destruatur, gratuitis Dei beneficiis quibus liberamur inimica, et *initium fidei et in ea usque in finem perseverantiam*, secundum Scripturas, unde jam multa diximus, dona Dei esse defendimus. Quoniam si a nobis esse dicimus *initium fidei, ut eo cætera Dei dona mereamur accipere*, concludunt Pelagiani, gratiam Dei secundum merita nostra dari. . . . Si autem utrumque [initium nempe fidei et perseverantia] Dei donum est, et hæc Deus dona sua (quod negare quis potest?) daturum se esse præscivit; *prædestinatio prædicanda est, ut possit vera Dei gratia, hoc est, quæ non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi.*"

Demum S. Augustinus in eodem libro *de Dono perseverantiæ*, n. 42. ad repellendam adversariorum suorum cavillationem, qua asserebant, admissa prædestinatione ab eo defensa, omnem exhortationem ad virtutem excludi, clamat: "Sic videant nec ad fidem nec ad perseverantiam impediri exhortationes suas, si et ipsa [initium fidei et perseverantiam], quod verum est, esse Dei dona, eaque præcognita, id est ad donandum prædestinata, esse dicantur; sed impediri potius atque *subverti hac prædestinationis prædicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem, quo dicitur, gratiam Dei secundum merita nostra dari; ut qui gloriatur, non in Domino, sed in se ipso glorietur.*"

b) S. Augustinus indirecte et propter necessariam connexionem doctrinæ non defendit gratuitam prædestinationem adultorum ad gloriam ante prævisa a Deo merita eorum supernaturalia, si declaravit aperte se adversariis suis non contradicere in hoc quod dixerint gloriam *post* prævisa merita reddi, seu propter prævisa merita prædestinari, modo solum admittere voluerint merita illa esse supernaturalia.— Atqui ita se res habet. Ergo.

Major est per se evidens.— *Minor* ex verbis S. Augustini luculenter patet. Etenim in opere *de Gratia et libero arbitrio*, n. 15. ait: "Sed cum dicunt Pelagiani hanc esse solam non secundum merita nostra gratiam, qua homini peccata dimittuntur; illam vero quæ datur in fine,

idest *æternam vitam, meritis nostris præcedentibus reddi:* respondendum est eis. *Si* enim *merita nostra* sic intelligerent, ut *etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia:* Quoniam vero merita humana sic prædicant, ut *ea ex semetipso habere* hominem dicant, prorsus rectissime respondet Apostolus, 'Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?' (I. Cor. iv. 7.)."

III.

S. Augustinus aperte favit doctrinæ quæ tenet prædestinationem adultorum, inadæquate sumptam, et præcise prout est ad gloriam, a Deo fieri post prævisa illorum adultorum merita supernaturalia.

Hoc assertum clarissimis S. Augustini testimoniis vindicatur.

a) Primum illud proferam quod legitur in lib. 1. ad Simplicianum, *De diversis quæstionibus*, q. 2. n. 6. Commentans in verba Pauli ad Romanos, c. ix. v. 11–12: "Cum autem nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui;" S. Augustinus ex his verbis ostendit gratuitam vocationem hominis ad fidem, et sine meritis justificationem, et ait: "Cum ergo nulla esset electio bene agentis, secundum quam maneret propositum Dei, *non ex operibus, sed ex vocante*, id est, ex eo qui vocando ad fidem gratia justificat impium, dictum est ei, *Quia major serviet minori.* Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio: id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus quæ eligat, ideo manet propositum justificationis ipsius."—Attamen statim dicit aliter rem se habere quoad electionem ad gloriam, si inadæquate spectetur; nam prosequitur: "Sed quia illud [propositum] manet ut justificet credentes, ideo invenit opera quæ jam eligat ad regnum cœlorum. Nam nisi esset electio, non essent electi; nec recte diceretur, *Quis accusabit adversus electos Dei?* Non tamen electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio. Nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Unde quod dictum est, quia *elegit nos Deus ante mundi constitutionem;* non video quomodo sit dictum, nisi præscientia. Hic autem quod ait,

Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, Quia major serviet minori; non electione meritorum, quæ post justificationem gratiæ proveniunt, sed liberalitate donorum Dei voluit intelligi, ne quis de operibus extollatur. *Gratia enim Dei salvi facti sumus; et hoc non ex nobis, sed Dei donum est: non ex operibus, ne forte quis extollatur.*"

Ad convellendam auctoritatem præclarissimi hujus testimonii, adversarii nostri dixerunt librum primum ad Simplicianum a S. Augustino adhuc juniore fuisse conscriptum, ante vehementes cum Pelagianis concertationes; et sententiam a nobis citatam fuisse retractatam, præsertim in opere *de Prædestinatione Sanctorum*, quod scripsit contra Semipelagianos, sub finem vitæ, anno 428. aut 429; ipse enim anno 431. e vita migravit.

Sed inanis est conatus adversariorum, ut minime recta est eorum animadversio. Etenim librum primum ad Simplicianum scripsit S. Augustinus, jam Episcopus, ætate, multoque magis doctrina ac sanctitate, maturus; et sententiam in eo contentam non modo postea non retractavit, sed ita confirmavit, ut in ipso opere *de Prædestinatione Sanctorum* ab adversariis nostris citato ad id quod scripserat in libro primo ad Simplicianum appellaverit. Loquens de Semipelagianis, ait (*de Præd. Sanct.*, n. 8.): "Non sicut legere libros meos, ita etiam in iis curaverunt proficere mecum. Nam si curassent, invenissent istam quæstionem *secundum veritatem divinarum Scripturarum* solutam in primo libro duorum quos ad beatæ memoriæ Simplicianum scripsi, episcopum Mediolanensis Ecclesiæ, Sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio Episcopatus mei. Nisi forte non eos noverunt: quod si ita est, facite ut noverint."

b) Secundum testimonium, non minus apertum pro re quam defendimus, desumitur ex lib. *de Grat. et lib. arb.* n. 19. Ibi quæstionem hanc sibi proponit: "Si enim," ait, "vita æterna bonis operibus redditur, sicut apertissime dicit Scriptura, quoniam Deus '*reddet unicuique secundum opera ejus*' (Matt. xvi. 27.): quomodo gratia est vita æterna, cum gratia non operibus reddatur, sed gratis detur, ipso Apostolo dicente, '*Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam,*' sed secundum debitum? (ad Rom. iv. 4.). . . . Quomodo est ergo gratia vita æterna quæ ex operibus sumitur?" Huic quæstioni, quomodo respondet Au-

gustinus? Dicitne, solutionem quæstionis, et quidem facillimam, inveniri in gratuita Dei prædestinatione ad gloriam, quæ fit a Deo ante omnem meritorum prævisionem? Minime gentium; audiatur S. Doctor et judicetur annon responsio ejus sit omnino eadem ac illa quam superius dedimus juxta sententiam prædestinationis inadæquatæ ad gloriam post prævisa merita supernaturalia. — "Ista quæstio," ait S. Doctor (ibid. n. 20.), "*nullo modo* mihi videtur posse dissolvi, nisi intelligamus et ipsa bona opera nostra, *quibus æterna redditur vita*, ad Dei gratiam pertinere, *propter illud* quod ait Dominus Jesus, 'Sine me nihil potestis facere' (Joan. xv. 5.). Et ipse Apostolus cum dixisset, *Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur:* vidit utique putare posse homines hoc ita dictum, quasi necessaria non sint opera bona credentibus, sed eis fides sola sufficiat; et rursus posse homines de bonis operibus extolli, velut ad ea facienda sibi ipsi sufficiant: mox itaque addidit, *Ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus* (Ephes. ii. 8. 10.). Quid est hoc, quod cum Dei gratiam commendans dixisset, *non ex operibus, ne forte quis extollatur;* cur hoc dixerit rationem reddens, *Ipsius enim sumus,* inquit, *figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis?* Quomodo ergo, *non ex operibus, ne forte quis extollatur?* Sed audi, et intellige, *non ex operibus* dictum, tanquam tuis ex te ipso tibi existentibus, sed tanquam bis in quibus te Deus finxit, id est formavit et creavit. . . . Fingimur ergo, id est formamur et creamur *in operibus bonis, quæ* non præparavimus nos, sed *præparavit Deus, ut in illis ambulemus.* Itaque, charissimi, si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita æterna, quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est: et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. Sed illa cui datur, tantummodo gratia est: hæc autem quæ illi datur, quoniam præmium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia; ut verum sit, quoniam verum est, quia reddet unicuique Deus secundum opera ejus."

c) Idipsum S. Doctor confirmat in alio libro posteriore, cui titulus est "*de Correptione et gratia*," contra eosdem Semipelagianos conscripto: nam ibi, n. 41., dicit: "Non sic est nunc, quando non solum nullis bo-

nis, sed etiam multis malis operibus præcedentibus, misericordia ejus prævenit hominem, ut liberetur a malis, et quæ fecit, et quæ facturus fuerat nisi Dei gratia regeretur, et quæ passurus fuerat in æternum nisi erueretur a potestate tenebrarum, et transferretur in regnum Filii charitatis Dei (Coloss. i. 13.). Verumtamen quia et ipsa vita æterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, a tanto Apostolo gratia Dei dicitur (Rom. vi. 23.), cum gratia non operibus reddatur, sed gratis detur; sine ulla dubitatione confitendum est, ideo gratiam vitam æternam vocari, quia his meritis redditur, quæ gratia contulit homini. Recte quippe ipsa intelligitur quæ in Evangelio legitur, Gratia pro gratia (Joan. i. 16.), id est, pro his meritis quæ contulit gratia."

d) Ex sermone 22. alias 109., *de tempore*, aliud egregium pro re nostra testimonium afferri potest. "Non enim [Deus] te distulit," S. Augustinus ait (n. 3.), "nisi ut corrigeres te: quandoquidem latroni in cruce pendenti se mutare permisit. . . Non est ergo quod in fine dicatur Domino, Non me permisisti bene vivere; aut dilationem correctionis non mihi dedisti; aut non ostendisti quid appeterem, quid vitarem. Videte quia non tacet, videte quia differt; videte quia blanditur, hortatur, minatur. . . . Modo ergo calor ejus in verbo ejus est: mutare modo a calore ejus, et non deflues sicut cera ab igne ejus."—Et n. 5–6. prosequitur: "Fratres justum videtur vobis, ut ibi ponatur Judas, ubi positus est Petrus? Et ipse ibi poneretur, si se correxisset. Sed de venia desperans, potius sibi collum ligavit, quam Regis clementiam supplicavit. Itaque, fratres, sicut dicere cœperam, non est unde reprehendamus Deum. Quid contra illum dicamus, non erit, cum venerit judicare. Cogitet unusquisque peccata sua, et modo illa emendet, cum tempus est. Sit fructuosus dolor, non sit sterilis pœnitudo. Tanquam hoc dicit Deus: Ecce indicavi sententiam, sed nondum protuli; prædixi, non fixi. Quid times, quia dixi, Si mutaris, mutatur? Nam scriptum est quod pœniteat Deum (*Gen.* vi. 6). Numquid quomodo hominem, sic pœnitet Deum? Nam dictum est, *Si pœnituerit vos de peccatis vestris, pœnitebit et me de omnibus malis quæ facturus eram vobis* (Jerem. xviii. 8). Numquid quasi errantem pœnitet Deum? Sed pœnitentia dicitur in Deo mutatio sententiæ. Non est iniqua, sed justa. Quare justa? Mutatus est reus, mutavit judex sententiam. Noli ter-

reri. Sententia mutata est, non justitia. Justitia integra manet: quia mutato debet parcere qui justus est."

c) Argumentis huc usque propositis accedunt ea quæ antea proposuimus, articulo quarto. Etenim S. Augustinus perpetuo docuit voluntatem Dei salvificam erga omnes homines, nemine excepto, ita ut exclusio quorumdam a gloria non a Deo solo penderet, sed a mala hominum voluntate. Ergo S. Augustinus tenuit absolutam hominum adultorum prædestinationem ad gloriam fieri non ante omnem meritorum prævisionem pro mero suo beneplacito, sed post prævisa hominum merita supernaturalia.— Item S. Augustinus docuit ea ratione Deum ab æterno prædestinare ad gloriam, qua confert in tempore eamdem gloriam. Sed ipse, cum omnibus catholicis, docuit gloriam in tempore conferri a Deo propter merita. Ergo docuit gloriam a Deo ab æterno prædestinari propter merita.

Demum demonstrationem nostram corroborat et illustrat testimonium S. Prosperi, discipuli et defensoris præcipui S. Augustini. Ne ultra limites debitos excurrat tractatio, unum proferam, desumptum ex "*Prosperi Aquitani pro Augustino Responsionibus ad Capitula calumniantium Gallorum.*"

Hæc erat *Objectio* 3ª: "Quod non prædestinati ad vitam, etiamsi fuerint in Christo per baptismum regenerati, et pie justeque vixerint, nihil eis prosit; sed tamdiu reserventur, donec ruant et pereant; nec ante eos ex hac vita, quam hoc eis contingat, auferri."

Respondet S. Prosper: "A sanctitate ad immunditiam, a justitia ad iniquitatem, a fide ad impietatem plerosque transire non dubium est: et ad tales prædestinationem filiorum Dei et cohæredum Christi non pertinere certissimum est. Quod ergo hujusmodi in hæc prolapsi mala, sine correctione pœnitentiæ defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia prædestinati non sunt: sed ideo prædestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione præsciti sunt..... Non enim relicti sunt a Deo, ut relinquerent Deum: sed reliquerunt, et relicti sunt, et ex bono in malum propria voluntate mutati sunt: atque ob hoc licet fuerint renati, fuerint justificati, ab eo tamen qui illos tales præscivit non sunt prædestinati."

Objectio 12ª erat: "Quod quibusdam vocatis, et pie justeque viventibus, obedientia subtrahatur, ut obedire desistant."

Respondet S. Prosper: "Si Deus hominem sibi obedientem a pietate deturbat, et bene currentem cadere facit: ergo pro bonis mala retribuit, et injuste punit, quod ut fiat impellit. Quid tam perversum, quid tam insanum dici aut cogitari potest? Sed in talem sensum trahuntur qui putant in omnibus hoc esse præscientiam Dei quod et voluntatem: cum voluntas ejus numquam velit nisi bona, præscientia autem et bona noverit et mala: sed bona quæ aut ipse faciat, aut etiam ut nos faciamus, impertit: mala autem quæ omnino ipse non fecit, neque fieri suasit, aut impulit. Vires itaque obedientiæ non ideo cuiquam subtraxit, quia eum non prædestinavit; sed ideo eum non prædestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse prævidit."

IV.

S. Thomas tenuisse videtur sententiam quam defendimus de adultorum prædestinatione ad gloriam post prævisa a Deo merita eorum supernaturalia.

In investigatione doctrinæ cujuslibet auctoris, si hæc non uno tantum loco operum ejus, nec eadem semper perspicuitate tradatur, illa profecto inprimis verba quærenda sunt quæ ut clariora præ cæteris mentem ejus explicant et genuinam sententiam quam docuit aperiunt: ex eis cætera obscuriora loca clarescunt, et difficultates, quæ ex locis obscurioribus oriri possent, præoccupantur.

Hanc regulam sequentes, ea citamus ex S. Thoma, quæ tam aperta videntur pro sententia de prædestinatione post prævisa merita, ut nullatenus contrariæ sententiæ possint aptari; et ex his obscuriora loca S. Doctoris suam habebunt veram et claram intelligentiam.

Jam age, S. Thomas in *Epistolam ad Romanos*, c. 8. lect. 6. dicit: "Circa ordinem autem præscientiæ et prædestinationis dicunt quidam, quod præscientia meritorum bonorum et malorum est ratio prædestinationis et reprobationis, ut scilicet intelligatur quod Deus prædestinet aliquos, quia præscit eos bene operaturos et in Christum credituros; et secundum hoc littera sic legitur: Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii ejus, hos prædestinasse. *Et hoc quidem rationabiliter diceretur,*

si prædestinatio respiceret tantum vitam æternam, quæ datur meritis; — sed sub prædestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab æterno divinitus præparatum; unde eadem ratione omnia beneficia quæ nobis confert in tempore, præparavit nobis ab æterno. Unde ponere quod aliquod meritum ex parte nostra præsupponatur, cujus præscientia sit ratio prædestinationis, nihil aliud est quam *gratiam ponere dari ex meritis nostris*, et quod *principium bonorum operum est a nobis*, et consummatio est a Deo."

Hæc verba S. Doctoris tam clara sunt ut fere nulla indigeant expositione. Si prædestinatio, inquit, *inadæquate* spectatur, seu prout est *tantummodo ad gloriam, et respicit tantum vitam æternam*, sane *rationabiliter dicitur fieri post præscientiam meritorum;* nam *datur meritis*, idest non prædestinatur a Deo solo beneplacito suo, ante omnem meritorum prævisionem, sed ita prædestinatur a Deo ut sit meritis retributa. Sed si prædestinatio spectatur *adæquate*, idest ita ut complectatur *omne beneficium salutare*, seu totam gratiarum seriem a prima vocatione Dei, usque ad æternæ gloriæ collationem; hoc sensu, ait, prædestinatio nequit præsupponere meritum ex parte nostra, quia secus *gratia daretur ex meritis nostris*, et *principium bonorum operum esset* a *nobis*. — Nonne est hæc in terminis sententia patronorum prædestinationis ad gloriam post prævisa merita supernaturalia, quam in præcedentibus articulis propugnavimus?

In 1 *Sent.*, *Dist.* 41. q. 1, art. 3., S. Thomas quærit: "Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis," et ad solvendam hanc quæstionem, postquam dixerit causam referri non ad divinam *voluntatem in se*, ita prosequitur: "Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus præscivit ab æterno; et istum ordinem causæ ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quædam voluntatis ex parte effectus. Sed hæc causa in quibusdam habet completam rationem causæ, et sufficienter inducit effectum, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum prædestinationis diversimode se habet nostra operatio; quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriæ; sed opus bonum præcedens gratiam, non est

causa meritoria ejus, sed solum dispositio quædam. Unde patet quod prædestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et justa dicitur."

His verbis S. Thomas manifeste docet prædestinationem inadæquatam ad gloriam fieri a Deo post prævisa hominum merita, quia, dicit "opus meritorium informatum gratia esse causam meritoriam gloriæ;" et non solum *in ordine executionis*, ut contendunt adversarii nostri, sed etiam in ordine intentionis, quia, "est causa voliti a Deo" in ipsa absoluta prædestinatione gloriæ; nec S. Thomas in hoc articulo quærit modum quo Deus *exequitur* suam prædestinationem, sed *rationem suæ prædestinationis*, prout haberi potest ex parte voliti.

Quod adhuc clarius idem S. Thomas explicat in solutione 2ae objectionis, ita ab eo propositæ: "Voluntas Dei prædestinantis, injusta esse non potest. Sed ad justitiam distributivam pertinet ut inæqualia non nisi inæqualibus tribuantur. Cum ergo homines non sint inæquales ad perceptionem gratiæ nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratiæ, videtur quod præscientia operum sit causa prædestinationis."

Huic difficultati Angelicus Doctor ita respondet: "Ad secundum dicendum, quod etiam in justo homine causa eliciens actum volendi est finis voluntatis; sed ex parte effectus accipit causam ex opere hominum, quod discretionem in eis facit; ut si quæreretur a justo judice: Quare vis huic plus dare quam illi? si vellet reddere causam voluntatis, diceret: Propter bonum justitiæ, quod in hoc opere relucet. Si autem vellet assignare causam operis, diceret: Eo quod iste magis dignus est. Sed tamen sciendum, quod prædestinatio, respectu ultimi effectus, habet rationem justitiæ distributivæ, scilicet respectu gloriæ: et ideo possumus dicere quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meretur, et non ille; et similiter vult quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille. Sed respectu primi effectus, scilicet gratiæ, habet rationem magis liberalitatis quam justitiæ; quia gratia datur gratis, et non redditur meritis. Unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum dispositionem quamdam."

Idem omnino docet Angelicus in Summa 1. q. 23. a. 5: ubi ait: "Ni-

hil prohibet, aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem causæ meritoriæ; sicut si dicamus, quod Deus prædestinaverit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod prædestinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam."— Ubi, merito notat Cardinalis Franzelin (*De Deo Uno*, th. 64.), "advertas discrimen maximum, quo loquitur de præordinatione *gloriæ ex meritis* et de præordinatione *gratiæ, ut homo mereretur* gloriam; non enim ait, Deum præordinasse gratiam *ex absoluta* intentione gloriæ, sed gloriam esse hominibus præfixam, ut ipsi eam mererentur, et ex hac intentione conditionata Deum eis prædestinasse gratiam."

Ex his locis clarioribus, obscuriora intelligi debent; et ea quæ S. Thomas de gratuita prædestinatione disseruit, ad prædestinationem adæquatam gratiæ et gloriæ referenda sunt, non ad prædestinationem inadæquatam seu præcise et solum ad gloriam, de qua inter catholicos disputatur.

ARTICULUS DECIMUS

De Reprobatione.

Reprobatio latiori significatione accepta dicit cujuscumque rei rejectionem, strictiori autem sensu indicat rejectionem, seu exclusionem a gloria, idest ab æterna beatitudine; et ideo juxta hunc sensum a Magistro Sententiarum, lib. 1. dist 40., definitur: *præscientia iniquitatis quorumdam et eorumdem præparatio damnationis.*—De hac reprobatione apertissime Scriptura loquitur, ut exempli gratia in Evangelio Matthæi, c. xxv. v. 41. et seq., his verbis: "Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: discedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus: esurivi enim, et non dedistis mihi manducare: sitivi, et non dedistis mihi potum," etc.—Patres etiam, in textibus superius citatis, de hac reprobatione agentes non semel audivimus; et ratio ipsa clare ostendit Deum malitiam nonnullorum usque ad mortem perseverantem ab æterno præscivisse, et pœnam inferni eisdem debitam propter talem malitiam, ab æterno ut in tempore infligendam, decrevisse.

Hæc est reprobatio quam *positivam* vocant, eamque Calvinistæ molliores, qui *Postlapsarii* nominantur, dixerunt fieri a Deo, relate ad om-

nes non prædestinatos ad gloriam, consequenter ad prævisionem solius peccati originalis. Neque ab ista sententia Jansenius dissensit: etenim 1. — docuit, Deum pro mero suo beneplacito et antecedenter ad omnem tum operis tum humanæ voluntatis prævisionem selegisse alios ex totius generis humani massa perditionis ex peccato Adami, eosque liberandos decrevisse; alios vero reliquisse in illa massa, quos *positive* liberare noluit. 2.—horum relictionem esse positivam reprobationem, ex eo quod ii jam ob originale peccatum obnoxii erant damnationi. 3.—quamobrem veram reprobationis causam esse peccatum originale, quo reprobi periisse et damnationem meruisse prævidentur. 4. —et adultos, qui cum peccatis actualibus ab eis personaliter commissis moriuntur, propter hæc etiam damnari; attamen "totam concatenationem peccatorum et suppliciorum *radicaliter* et *mediate* in peccati originalis meritum esse referendam."

Rigidiores Calvinistæ, seu *Antelapsarii*, dixerunt Deum ante prævisum quodcumque peccatum, pro libito suo, ex hominibus aliquos exclusisse a gloria æterna et ad infernum damnasse.

Inter Catholicos doctores, qui sententiam de prædestinatione ad gloriam ante prævisionem meritorum supernaturalium tenent, præter reprobationem positivam, de qua hucusque locuti sumus, admittunt reprobationem *negativam*, respectu omnium qui inter prædestinatos ad gloriam ante prævisa merita non adnumerantur. Et eam nomine *reprobationis negativæ* vocant, ait Gonet (*de Prædest.* disp. 5. a. 2. n. 22.), "non quod illa in sola negatione prædestinationis consistat, ut existimant aliqui; sed quia ad carentiam gloriæ, ut est pura negatio beneficii indebiti, terminatur." Quapropter, ut idem auctor declarat, reprobationem negativam in hoc a reprobatione positiva differe dicunt, "quod hæc habet non solum terminum *a quo*, nempe exclusionem a gloria, sed etiam terminum *ad quem*, scilicet pœnam sive damni sive sensus; illa vero [negativa reprobatio] solum habet terminum *a quo*, nempe *exclusionem a gloria ut a beneficio indebito*, non vero terminum *ad quem*, quia *ex vi exclusionis*, ut sic, et ut habet rationem puræ negationis, non intelligitur reprobus esse damnandus, aut ulli pœnæ, sive damni sive sensus, deputandus."— Reprobationem *negativam* iidem auctores contendunt a Deo fieri pro mera sua voluntate, ante quamcumque prævisionem peccati, si tenent prædestinationem electorum ad gloriam fieri

a Deo ante omnia prævisa merita et ante prævisionem peccati originalis; vel fieri post prævisionem hujus peccati, si post hanc prævisionem statuunt a Deo fieri prædestinationem gratuitam electorum ad gloriam, antequam merita eorum supernaturalia prævideat: — reprobationem autem *positivam* omnes Catholici Doctores dicunt fieri a Deo post prævisa hominum demerita.

His præmissis, proponitur

THESIS XLIII.

Non est admittenda reprobatio sive positiva, sive negativa tantum, ante quodcumque peccatum prævisum, aut post prævisum solum peccatum originale: sed tenendum est, Deum positive reprobasse parvulos propter peccatum originale ante eorum mortem non deletum, adultos vero propter peccatum originale vel actuale, vel utrumque ad mortem usque perdurans et sic prævisum.

Prima pars thesis, quæ spectat reprobationem positivam sive ante prævisionem cujuscumque peccati, sive post prævisionem solius peccati originalis, nulla indiget probatione: constat enim ex thesibus 37ª 38ª et 39ª, in quibus fuse demonstravimus Deum, post prævisionem lapsus Adami, voluisse voluntate seria et actuosa *omnes omnino homines* salvos fieri.

Ad abundantiam tamen nonnulla addere, quæ directe hanc partem thesis spectant, abs re non erit.

Reprobationem positivam *ante prævisum a Deo quodcumque peccatum*, aperte refutat auctor Libri Sapientiæ. Etenim, c. xii. v. 15., ita Sapiens Deum alloquitur: "Cum sis justus, juste omnia disponis: ipsum quoque qui non debet puniri, condemnare exterum existimas a tua virtute: virtus enim tua justitiæ initium est:"—quibus verbis auctor sacer aperte declarat ante prævisam culpam repugnare justæ providentiæ Dei quempiam punire, ideoque illum positive reprobare.

Præterea Deus in tempore neminem excludit a gloria et ad infernum damnat nisi propter peccata, ut constat ex verbis Christi (Matt. 25. v. 11): "Discedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus: esurivi enim, et non dedistis mihi manducare," etc: — ergo et neminem Deus ab æterno decrevit esse a gloria

excludendum et suppliciis inferni puniendum, seu neminem positive reprobavit, nisi propter prævisa ejus peccata; quia ut probavimus, de prædestinatione ad gloriam agentes, Deus rem confert in tempore, eo modo quo eam prædestinat ab æterno.

Testimoniis autem Patrum luculentissimis, quæ pro re nostra in thesibus antea commemoratis citavimus, verba addantur S. Augustini, qui in libro. 3. *contra Julianum*, c. 18. n. 35. ait: "Bonus est Deus, justus est Deus; potest aliquos sine meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est."— Quod effatum ex duplici principio ab eodem S. Augustino declarato deducitur, id est, "*Ad malum quippe* [creaturæ] *prior est voluntas ejus; ad bonum vero ejus prior est voluntas Creatoris ejus*," (*de Civ. Dei*, lib. 13. c. 15.); et "*Omnis pœna si justa est, peccati pœna est, et supplicium nominatur*" (l. 3. *de lib. arb.* c. 18. n. 51.).

Et hæc spectant reprobationem positivam ante prævisum a Deo quodcumque peccatum.

Reprobationem vero positivam *post prævisum a Deo peccatum originale* ab hominibus contractum et propter illud solum, refutat, præter argumenta omnia quæ proposuimus quando de voluntate Dei salvifica egimus, specialis hæc ratio: — Peccatum originale gratia baptismali remittitur, et non est causa reprobationis positivæ illorum qui, licet supernaturalem regenerationem acceperint, damnantur. Ergo peccatum originale, præcise ut ab hominibus contractum est et per se solum, non est causa positivæ reprobationis illorum qui damnantur.

Consequentia patet, nam si peccatum originale, per se solum prout est ab hominibus contractum, esset causa reprobationis positivæ illorum qui damnantur, profecto pro omnibus qui damnantur peccatum originale prout ab eis contractum fuerat, esset causa positivæ reprobationis: ac proinde si in quibusdam qui damnantur, idest in eis qui licet gratiam baptismalem receperint, damnantur, peccatum originale non est causa positivæ reprobationis; nequit hujus reprobationis causa esse illud peccatum, per se solum et præcise prout ab hominibus contractum fuit.

Antecedens autem argumenti superius propositi constat:

a) Ex Apostolo, qui ad Rom. viii. 1., ait: "Nihil damnationis est in eis qui sunt in Christo Jesu;" et ex Conc. Trid. sess. 5. in Decr. de peccat. orig. n. 5. his verbis: "In renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnatio-

nis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem:"— quæ profecto falsa essent si peccatum originale esset causa reprobationis positivæ in eis, qui licet renati fuerint, et gratiam baptismalem acceperint, damnantur.

b) Ex Tractatu *de Gratia* in quo demonstratur quod Conc. Trid. sess. 6. declarat, nempe causam finalem nostræ justificationis esse *vitam æternam:* et eos qui justificantur adoptari in filios Dei atque hæredes fieri vitæ æternæ, et signari Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. Jam vero falsum id esset si peccatum originale, per se solum et prout a nobis contractum fuit carnali generatione ab Adamo, esset causa reprobationis positivæ in iis qui damnantur, postquam acceperunt gratia baptismali justificationem.

c) Ex Tractatu *de Baptismo* ubi patebit quod Concilium Florentinum in Decreto *ad Armenos* docet, nimirum baptismi effectum esse remissionem omnis culpæ originalis et actualis, omnisque pœnæ debitæ, adeo ut, si baptizati moriantur antequam aliquam culpam committant, statim ad regnum Dei et ad visionem beatificam perveniant. Ergo peccatum originale in eis qui baptizati fuerunt et gratiam baptismalem acceperunt, et postea damnantur, non est causa positivæ reprobationis.

Secunda pars thesis spectat *reprobationem negativam*, quam tenemus non esse admittendam sive ante prævisionem divinam cujuscumque peccati, sive post solam peccati originalis prævisionem.

Et hæc etiam pars plenissime probata fuit in thesibus superius citatis 37. 38. et 39: — Si enim Deus, ut demonstravimus, vult vera, sincera et actuosa voluntate antecedente, post prævisum peccatum Adami, omnes omnino homines salvos fieri; sane non exclusit aliquos a gloria sive ante prævisionem illius peccati, sive post hanc prævisionem et præcise propter solum illud peccatum.

Præterea attendatur 1.—Reprobatio negativa quoad effectum nihil differt a reprobatione positiva; ideoque si admitti nequit reprobatio positiva, sive ante quodcumque peccatum prævisum, sive post solum peccatum originale prævisum et præcise prout contractum fuit ab hominibus, nequit etiam admitti reprobatio negativa in duplici illa hypothesi. Et re vera, etsi in suppositione non elevationis hominis ad finem supernaturalem visionis beatificæ, negatio hujus finis fuisset mera negatio

beneficii indebiti; supposita tamen elevatione quæ facta est hominis ad finem supernaturalem, et destinationem ejus ad illum finem, exclusio ipsius a consecutione hujus finis est *damnatio* ejus ad pœnam maximam, cum pœna damni non sit nisi *privatio finis ultimi supernaturalis*, seu visionis beatificæ. Si ergo pœna damni est effectus reprobationis positivæ, reprobatio negativa quæ hunc effectum necessario producit, quemque in suo conceptu necessario involvit, a reprobatione positiva non differt quoad effectum; ac proinde cum reprobatione positiva facta ante prævisionem cujuscumque peccati, aut post solius peccati originis prævisionem, rejicienda est.

2. Corollaria quæ ex doctrina de reprobatione negativa sequuntur falsa omnino sunt et christianæ veritati prorsus adversa. Ergo doctrina a qua procedunt, rejici debet.

Antecedens patet; nam, supposita reprobatione negativa, etiamsi hæc dicatur facta post prævisionem peccati originalis, præcise prout contractum est ab hominibus ex primo parente, sequitur, 1. — non esse in potestate hominis consequi salutem; cum salutem non consequatur nisi prædestinatus, et esse vel non esse prædestinatum, juxta doctrinam reprobationis negativæ, *nullatenus* pendeat a meritis vel demeritis hominum, sed a divina solummodo voluntate. 2.—negative reprobatos non posse salvari; nam qui possunt salvari, debent posse prædestinari; nullatenus autem prædestinari possunt ii qui negative sunt reprobati. 3.—Deum esse causam primam nostræ perditionis; nam qui non sunt prædestinati, infallibiliter damnantur; Deus autem, in sententia reprobationis negativæ, est prima causa, immo sola cur non prædestinentur. 4. —Deum in executione reprobationis negativæ negare negative reprobatis auxilia efficacia et dare inefficacia *eo fine ut non salventur*.

In *tertia parte* thesis exponimus veram reprobationis causam, et dicimus parvulos reprobatos fuisse eo quod Deus præviderat peccatum originale ex generatione naturali ab Adamo ab eis contractum non fuisse in eis deletum antequam e vita migrarent; adultos vero reprobatos fuisse propter peccatum originale vel actuale vel utrumque usque ad mortem perdurans atque a Deo ita prævisum.

Ad parvulos quod attinet, argumentum clarissimum habemus in verbis Christi. Joan. iii. v. 5: "Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu

Sancto non potest introire in regnum Dei."—Etenim causa reprobationis pro parvulis est illa qua excluduntur a regno Dei. Sed hæc causa, ex verbis citatis, est non accepta regeneratio priusquam e vita rapiantur, idest, peccatum originale in eis non deletum antequam e vita migrarent. Ergo.

Idem argumentum valet pro adultis cum solo peccato originali non remisso decedentibus, et applicari etiam potest ad declarandum illud tamquam causam partialem reprobationis in adultis, qui originali peccato non remisso addiderunt peccata actualia.

Adultos vero, qui, remisso peccato originali, unum vel plura peccata mortalia commiserunt et in hoc statu peccati usque ad mortem permanserunt, propter hoc damnari, et ab æterno reprobari constat ex Matth. 25. v. 41. et seq., ubi Christus ait: "Discedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus: esurivi enim et non dedistis mihi manducare," etc.

Idipsum declarant verba Pauli (I. ad Cor. vi. 9. 10.): "An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt."—Quod et brevissima formula, juxta doctrinam omnium Patrum, exprimit S. Fulgentius, l. 1. *ad Monimum*, c. 24: "Prædestinavit [Deus] illos ad supplicium, quos a se præscivit voluntatis malæ vitio discessuros."

Verba quæ I. Petr. ii. 8. leguntur de Christo: "Factus est in caput anguli, et lapis offensionis et petra scandali eis qui offendunt verbo, nec credunt, in quo [εἰς ὅ, *in quod*, vel *ad quod*,] positi sunt," non officiunt thesi, nam nequeunt significare reprobos a Deo ipso esse positos ut non credant et damnentur. — Quidam Scripturarum expositores illud "ad quod" ita intelligunt ut referatur non ad incredulitatem, sed ad fidem habendam, et sensus sit "ad quod positi sunt" idest: facti ut Deo credant et voluntati ejus obtemperent, vel, præparati sunt, instructi sunt ut Christum agnoscant et revelationi ac legi ejus se subjiciant.—Melior tamen est alia expositio quam Œcumenius in hunc locum tradit, eam nempe juxta quam Scriptura significaret Deum prævidisse eorum peccata et permisisse infidelitatem. "*Ad quod et positi sunt* non dicitur," inquit, "quasi a Deo ad hoc essent destinati, nulla enim causa perditio-

nis ministratur ab eo qui omnes homines vult salvos fieri; sed *qui seipsos aptaverunt* vasa iræ, eos secuta est et infidelitas; et in quem ordinem se ipsos præparaverunt, in hunc sunt positi. Et si homo creatus est liber, nec est vis inferenda libero arbitrio, nemo merito conqueratur de eo, qui talem sortem homini attribuat, quam suis meritis homo sibi ipsi adscivit."—Juxta eumdem sensum Paulus Apostolus (ad Rom. i. 24–25.) dixit: "Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis, qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturæ potius quam Creatori, qui est benedictus in sæcula. Amen."

Satagamus itaque ut per bona opera certam nostram vocationem et electionem faciamus: "Deus autem omnis gratiæ, qui vocavit nos in æternam suam gloriam in Christo Jesu, modicum passos, ipse perficiet, confirmabit, solidabitque. Ipsi gloria et imperium in sæcula sæculorum. Amen." I. Petr. v. 10–11.

INDEX

DE DEO UNO SECUNDUM NATURAM

Pag

NOTIONES PRÆVIÆ 1

PARS PRIMA

DE EXISTENTIA DEI

ART. PRIMUS—An sit per se notum nobis esse Deum 6

ART. SECUNDUS—An demonstrari possit esse Deum 20

ART. TERTIUS—Quo pacto demonstretur esse Deum 27

ART. QUARTUS—An invincibiliter ignorari possit esse Deum 34

ART. QUINTUS—An Deum esse credi debeat fide divina 38

PARS SECUNDA

DE ESSENTIA DEI

ART. PRIMUS—An et quomodo cognosci possit quid sit Deus 46

ART. SECUNDUS—An et quomodo in Deo sint omnes creaturarum perfectiones 53

Scholion—De nominibus Dei 58

ART. TERTIUS—Quænam sint perfectiones Dei quæ essentiam ejus physicam constituant 61

ART. QUARTUS—Quænam perfectio constituat essentiam Dei metaphysicam 64

Scholion—De esse creaturarum relate ad esse divinum 77

ART. QUINTUS—An et quomodo Deus sit infinitus 79

Scholion—De bonitate Dei 83

ART. SEXTUS—An Deus sit unus 84

ART. SEPTIMUS—An Deus sit omnino simplex 94

Pag

Scholion I—De pantheismo 122

Scholion II—De quibusdam regulis ad recte de divinis loquendum 123

ART. OCTAVUS—An Deus sit immutabilis 124

ART. NONUS—An Deus sit æternus 132

Scholion I—Deus solus æternus et æternitas sua est 139

Scholion II—De ratione qua ab æterno res temporales fuerunt Deo præsentes 139

ART. DECIMUS—An Deus sit immensus 140

ART. UNDECIMUS—An Deus sit invisibilis 150

ART. DUODECIMUS—An Deus sit incomprehensibilis 161

PARS TERTIA

DE SCIENTIA DEI

ART. PRIMUS—De scientia Dei ejusque perfectionibus generatim 173

ART. SECUNDUS—De scientia quam Deus habet suimetipsius 178

ART. TERTIUS—De scientia omnium quoquo tempore existentium 180

ART. QUARTUS—De scientia quam Deus habet omnium possibilium 192

Scholion—An et quomodo Deus multitudinem rerum quæ fuerunt, sunt et erunt, infinitam cognoscat 195

ART. QUINTUS—De scientia contingentium conditionate futurorum 198

ART. SEXTUS—De modo generatim quo Deus se et alia a se cognoscit 215

ART. SEPTIMUS—De modo quo possibilia Deus cognoscit 221

ART. OCTAVUS — De modo quo Deus cognoscit contingentia absolute futura 231

ART. NONUS—De modo quo Deus cognoscit contingentia conditionate futura 282

ART. DECIMUS—De divisionibus scientiæ Dei 298

Scholion I—De ordine quo scientiam Dei intelligimus relate ad salutares actus creaturarum 303

Scholion II—De scientia media reflexa 303

ART. UNDECIMUS—De scientia Dei quæ est causa rerum 305

PARS QUARTA

DE VOLUNTATE DEI

Pag
ART. PRIMUS—An et quomodo sit voluntas in Deo 310
ART. SECUNDUS—De objecto voluntatis divinæ 314
Scholion I—De amore Dei erga res mere possibiles 317
Scholion II—An et quo sensu odium sit in Deo 319
ART. TERTIUS—De libertate Dei 322
ART. QUARTUS—In quonam libertas Dei consistat 329
ART. QUINTUS—De beatitudine Dei 337
ART. SEXTUS—De divisionibus voluntatis divinæ 338

PARS QUINTA

DE POTENTIA ET PROVIDENTIA DEI

ART. PRIMUS—De omnipotentia Dei 351
ART. SECUNDUS—De providentia Dei generatim 367
ART. TERTIUS—De voluntate Dei salvifica erga omnes saltem adultos ... 371
ART. QUARTUS—Sententia S. Augustini circa voluntatem Dei salvificam 401
ART. QUINTUS—De voluntate Dei salvifica erga infantes 417
ART. SEXTUS—De existentia et certitudine prædestinationis 432
ART. SEPTIMUS—De causa prædestinationis 444
ART. OCTAVUS—Difficultatibus contra prædestinationem ad gloriam post prævisa merita satisfit 465
ART. NONUS—De mente S. Augustini et S. Thomæ quoad prædestinationem 481
ART. DECIMUS—De reprobatione 498

231.102
Au45
42098
AUGUSTINIS, S. J., AEMILIUS M. DE
AUTHOR
De Deo Uno Secundum Naturam.
TITLE
DATE DUE
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
42098